

2ª edição

A SOBERANIA BANIDA

Redenção para a
cultura pós-moderna



R. K. McGregor Wright

A SOBERANIA BANIDA

Redenção para a Cultura
Pós-Moderna

R. K. M^cGregor
Wright

Este livro é dedicado à minha esposa, Julia Ann Castle, cujo amor e crítica, além de um contínuo encorajamento durante 25 anos de casamento, a tornaram melhor companheira possível em nosso ministério conjunto.

© Editora Cultura Cristã. Publicado originalmente por InterVarsity Press com o título *No Place for Sovereignty*, de R.K.McGregor Wright. Traduzido e publicado pela Editora Cultura Cristã com permissão de InterVarsity Press, P.O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515, USA.

1ª edição, 1998 - 3.000

Tradução: Héber Carlos de Campos
Revisão: Claudete Água de Melo
Editoração: Kátia Maria Silveira Milanez
Capa: Missão Evangélica de Comunicação Visual

Publicação autorizada pelo Conselho Editorial:
Cláudio Marra (*Presidente*), Aproniano Wilson de Macedo, Augustus Nicodemus Lopes, Fernando Hamilton Costa e Sebastião Bueno Olinto.



EDITORA CULTURA CRISTÃ

Rua Miguel Teles Júnior. 382/394 - Cambuci - SP
CEP 01540-040 - Cx. Postal 15.136 - CEP 01599-970
Fax (011) 279-1255 - Tel.: (011) 270-7099

Superintendente: Haveraldo Ferreira Vargas
Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

ÍNDICE

Prefácio	7
Agradecimentos	11
Introdução	13

1. Uma Controvérsia Antiga & Persistente

Os Pais Apostólicos/ O Pelagianismo/ Gottschalk/ O Agostinismo/ O Humanismo/ A Reforma/ O Arminianismo/ O Arminianismo Inglês/ O Racionalismo do Iluminismo/ O Wesleyanismo e o Grande Reavivamento/ Finney Inventa o Reavivalismo/ Charles Haddon Spurgeon/ O Evangelicalismo/ Uma Peregrinação Pessoal/ Por que as Pessoas Crêem na Teoria do Livre-Arbítrio/ Leitura Adicional	19
--	----

2. A Incoerência da Teoria do Livre-Arbítrio

Definições/ O Círculo Arminiano de Pressuposições / Em que Sentido a Vontade é “Livre”?/ Onisciência e Certeza/ O Calvinismo Inconsistente/ Um Caso Mais Recente/ O que é “Responsabilidade”?/ Responsabilidade Bíblica/ Incoerências Teológicas/ Leitura Adicional	47
--	----

3. O que nos Torna Humanos? Humanismo & Cristianismo

Sete Teorias da Natureza Humana/ A Idéia Bíblica de Liberdade/ O que é o Homem para que Dele Te Lembres?/ Isto Posto, Qual é o Significado da Vida?/ Uma Fraca Objeção/ Conclusão / Leitura Adicional	69
---	----

4. Autonomismo Apóstata: A Queda & A Teoria Autonomista

Antes da Queda/ Há Somente Duas Cosmologias/ O Racionalismo Absoluto/ O Irracionalismo Absoluto/ O Problema do Um e do Múltiplo/ A Grande Cadeia do Ser/ Há Somente Duas Religiões/ Arminianismo e Calvinismo/ Leitura Adicional	87
---	----

5. A Salvação como a Escolha de Deus: Tudo é pela Graça

Charles Spurgeon e “Deus Salva Pecadores”?/ O Livre-Arbítrio é um Escravo/ Os Remonstrantes Após o Sínodo de Dort/ As Concessões de	
--	--

Frederic Platt/ Os Cinco Pontos do Calvinismo/ Uma Pergunta-Teste/ A Diferença Real/ Leitura Adicional	101
---	-----

6. Depravação & Eleição: Incapacidade Espiritual & Soberania Divina

O Sincretismo e a Busca pelo Meio-Termo/ Depravação: A Evidência Escriturística em Cinco Passos/ Idéias Equivocadas do Arminianismo Aclaradas/ A Eleição da Graça/ A Evidência Bíblica para a Eleição/ Conclusões/ Leitura Adicional	119
---	-----

7. Graça & Perseverança: A Salvação & Sua Segurança

A Glória de Deus/ Deus não Precisava Criar/ Teologia e Adoração/ Graça Irresistível/A Regeneração não é uma Experiência/ Versos-Chave sobre a Graça Irresistível/ O Propósito Divino é Sempre Cumprido?/ A Perseverança dos Santos/ Provas Escriturísticas da Segurança Eterna/ Duas Passagens-Chave/ Conclusões/ Leitura Adicional	139
---	-----

8. Uma Expição Eficaz

Teorias da Expição/ A Teoria Governamental da Expição/ O Conceito Reformado de Expição/ John McLeod Campbell/ Pagamento por Algo Comprado/ Um Salvador Onipotente/ Prova Escriturística da Redenção Particular/ Leitura Adicional	157
--	-----

9. Há “Versos Arminianos” na Bíblia?

Uma Questão de Estratégia/ Versos sobre o Livre-Arbítrio?/ O Termo Vontade/ Escolhas Humanas/ Ordens/ Convites/ Versos Mencionando o Livre-Arbítrio em Algumas Versões/ Pressuposições e o “Significado Óbvio” do Texto/ Dois Versos “Obviamente Arminianos”/ Conclusão/ Leitura Adicional	171
--	-----

10. O Problema do Mal: A Fortaleza Final da Incredulidade?

O Maior de Todos os Problemas/ Falsas Soluções Possíveis/ Deus <i>Versus</i> Sincretismo/ A Defesa do Livre-Arbítrio/ Indeterminismo?/ Determinismo Bíblico/ A Solução Real/ A Resposta de Jó ao Problema/ Quem, então, é o Autor do Pecado?/ A Responsabilidade Novamente/ Leitura Adicional	193
---	-----

11. A Localização da Referência Suprema & Os Atributos de Deus: Um Debate Atual

A Questão Sem Resposta/ O Caso de Clark Pinnock/ A Nova Apologética/ A Localização da Referência Suprema/ O Cristão Definitivo/ Tiamat Vive Novamente/ Um Deus Finito/ O que é Idolatria?/ Fogo-Cruzado Teológico/ Pinnock sobre Deus e o Homem/ Frutos/ Idolatria Novamente/ A Abertura de Deus/ Conclusões: Um Vírus Identificado/ Todo Pensamento Cativo/ Leitura Adicional	221
Glossário de Nomes e Termos	251
Bibliografia Seleta das Fontes	259
Índice Remissivo	265

Prefácio

Na primeira viagem do USS Enterprise-D, no século XXIV, o capitão Picard e sua tripulação encontram um ser onipotente, uma parte do “Q continuum”. Q coloca o capitão e sua tripulação em julgamento pelos crimes da humanidade. Como um ávido “trekker” *, eu me alegrei pelo fato de Picard ter conseguido mais tempo para a humanidade. Subseqüentemente, minha afeição pela inteligência arbitrária de Q e pelos dilemas inventivos que ele criou para o Enterprise aumentou. Que grande idéia para um *show* de ficção científica — um ser imortal de poder infinito que é, todavia, um residente do universo das categorias temporal e espacial, a esfera do ser, no qual todas as criaturas participam e vivem. Presumindo que tudo o que existe é uma realidade espacial e temporal do universo de Star Trek, Q é a coisa mais próxima de um Deus pessoal que alguém poderia querer em tal cosmovisão.

Poderá talvez ser que os escritores de Star Trek não estejam tão longe da realidade? À parte a conduta caprichosa e arbitrária de Q, pode ser que Deus seja simplesmente um outro — embora muito mais poderoso, bom e amoroso — ser que existe no tempo como nós? Alguns teólogos evangélicos têm sugerido

* Fã da série Star Trek. (N. do E.)

essa possibilidade, propondo que seja abandonada a idéia clássica da onisciência de Deus, que inclui o conhecimento de todos os eventos futuros. Segundo essa idéia, Deus não está além do tempo nem é imutável. Diz-se que a noção de tal Deus é limitante à liberdade humana. Ao contrário, somos encorajados a adotar uma idéia — não diferente daquela do processo de pensamento — que apresenta Deus como desenvolvendo-se, mudando e sendo contingente. Esse tipo de Deus não seria, em essência similar ao nosso amigo Q?

Independentemente de alguém concordar ou não com meu julgamento de que o conceito de um Deus preso ao tempo seja notavelmente igual ao Q do Star Trek, os evangélicos estão sendo levados a aceitar uma idéia de Deus muito diferente daquela aceita pela teologia ortodoxa tradicional. Se isso fosse um incidente isolado, não teríamos por que ficar alarmados. Mas que isso esteja ecoando num coro crescente de pensadores evangélicos é totalmente diferente. Idéias que teriam sido imediatamente consideradas como heréticas há 50 anos atrás, agora são lançadas sem que as pessoas franzam a testa. Parece-me que, à medida que entrarmos no terceiro milênio, grande parte do evangelicalismo terá perdido seus rumos.

O evangelicalismo contemporâneo é freqüentemente caracterizado por uma estampa de superficialidade que se concentra mais no pragmatismo e que se preocupa com o “sentir-se bem” do que com a aplicação sistemática da doutrina bíblica às questões da vida. O fenômeno recente da “bênção de Toronto” é um bom caso em pauta. Além desse exemplo óbvio, muitas igrejas, denominações e agências missionárias, de modo semelhante baseiam hoje seus ministérios e decisões administrativas em considerações puramente pragmáticas ao invés de consultarem a Palavra de Deus. Parece que o caminho para ser relevante e prático tem de ser completado, mesmo que isso signifique o abandono das tradições baseadas na Escritura.

Recentemente, vários escritores têm apontado para o fato do atual estado de apatia, confusão e um freqüente antagonismo que existe na mente popular evangélica quando se começa a tratar de teologia. Eles têm demonstrado que a ausência de uma mente teológica é responsável por grande parte da conduta confusa e espiritualmente doentia que envolve grande parte do cristianismo moderno compromissado com o mundanismo (quão desatualizado esse termo soa hoje!). Contudo, eles não têm sempre diagnosticado as raízes desse comprometimento. Uma prescrição para a sua erradicação efetiva tem faltado. Neste volume, Bob Wright faz uma avaliação perspicaz da natureza do desafio

que nos confronta, assim como algum conselho oportuno a respeito de como ele deve ser enfrentado.

Para o leitor médio essas pretensões podem parecer grandiosas. Não é este, afinal, somente um outro livro a respeito do antigo debate entre o calvinismo e o arminianismo? Não foi essa matéria debatida suficientemente no passado? Que relevância poderia ela ter para os problemas práticos enfrentados pela média dos cristãos? Essas perguntas parecem ser naturais, mas o fato de elas serem levantadas novamente é uma outra indicação da mentalidade pragmática do evangelicalismo. Mais condicionado pelo momento do que pela história de dois mil anos de discurso da ortodoxia cristã, o evangélico moderno quer soluções práticas neste vácuo teológico em que vivemos. Assim como a natureza, o cristianismo abomina o vácuo. Acontece que por debaixo da mentalidade ateológica há um fundamento teológico definido: a defesa da noção da autonomia humana.

A liberdade humana, considerada como sujeita ao plano soberano e eterno de Deus, é um aspecto importante da natureza humana. Como criaturas responsáveis, somos capazes de participar dela e de ajudar a realizar esse plano por meio de escolhas sem qualquer coerção. De nenhum modo isso implica que as escolhas humanas sejam livres de causalidade no curso da História ou livres da finalidade do plano eterno de Deus, pelo qual ele “opera todas as coisas segundo o conselho da sua vontade” (Ef 1.11). A liberdade humana, como é biblicamente definida, é totalmente diferente da doutrina arminiana da autonomia humana. A autonomia implica que a vontade não está sujeita às causas últimas das coisas nem ao eterno conselho de Deus. De maneira definitiva ela implica num Deus limitado.

A seriedade deste problema me foi demonstrada durante quinze anos de ministério com as seitas. Eu encontrei ao menos um denominador comum entre as que eu estudei — a crença na autonomia humana. Das Testemunhas de Jeová aos Mórmons, e uma gama enorme de outras seitas, havia uma declaração de guerra contra qualquer forma de calvinismo. Se o Dr. Wright está correto, então este fato não é um acaso.

A mensagem do livro de Bob Wright é que um Deus limitado pela autonomia humana não é capaz de satisfazer as necessidades de um mundo perdido. Ele mostra teologicamente que a autonomia é ao mesmo tempo, não-bíblica e irracional. Ele argumenta que a História tem mostrado que o dogma da autonomia

humana gradualmente corrói os fundamentos da ortodoxia até que, finalmente, ela desaba completamente. A idéia de Deus é radicalmente modificada ou inteiramente descartada à medida que a esperança de salvação é transferida para a determinação e genialidade da humanidade, e não pela graça soberana de Deus. Na igreja, a doutrina da autonomia encoraja uma dependência dos métodos criados humanamente para a propagação do evangelho, antes que a providência de Deus. O evangelho deve ser tornado palatável ao pecador, cuja autonomia pessoal, afinal de contas, deve ser respeitada mesmo pelo próprio Deus. O resultado é que técnicas de *marketing* e soluções pragmáticas, antes do que princípios da Escritura, caracterizam nossas estratégias evangelísticas. Como resultado, há uma impotência do evangelicalismo diante da cultura pagã que, em si mesma, está construída sobre o dogma da autonomia.

Este livro é desafiador e polêmico. Recomendo-o a todos que estão interessados na redenção da cultura pós-moderna e na restauração do testemunho evangélico cheio de vitalidade. Isso acontecerá somente quando novamente for dado o devido valor às grandes doutrinas da Reforma entre aqueles que reivindicam ser seus herdeiros. Esse é o apelo deste livro. Que a ele se preste a devida atenção!

Alan Myatt

Agradecimentos

Em primeiro lugar, sou grato a Sandra Wilson e a um amigo de longa data, Patrick Knapp, que fizeram os primeiros contatos com a editora e a tornaram interessada neste livro.

Alan Myatt (agora um missionário no Brasil), Keith Albright, Frank Geis, Tony Falette, Julia Castle, nosso pastor Davis Cooper, e quatro amáveis leitores que permanecem anônimos a pedido da editora, leram o manuscrito e ofereceram muitas sugestões valiosas, livrando-me de todas as espécies de erros crassos. Quaisquer erros que ainda permanecem devem ser creditados totalmente a mim.

Livros históricos e filosóficos dessa espécie são possíveis somente após muitos anos e muita leitura, durante os quais absorvem-se muitas idéias e padrões inteiros de pensamento de dezenas de autores prévios. Eu sinceramente espero que pessoas como John Owen, Francis Turretin, Gordon Clark, David Steele, Curtis Thomans e Cornelius Van Til, que obviamente me influenciaram, olhem para mim do céu ou de seus pastorados muitíssimo ocupados com indulgência e considerem meu livro como sendo ao mesmo tempo um elogio sincero e um complemento real aos esforços deles. Foi este o intento deste trabalho.

Introdução

Os eruditos evangélicos têm observado com certa preocupação o constante declínio na coesão e na integridade intelectual de muita coisa que passa por teologia evangélica. David Wells, do Seminário Teológico Gordon-Conwell documenta as mudanças que aconteceram na última metade do século XX em seu livro *No Place for Truth* (1993). James Davison Hunter também examinou o declínio da precisão doutrinária na presente geração de seminaristas evangélicos no livro *Evangelicalism: The Coming Generation*, Mark Noll, no *Scandal of the Evangelical Mind* (1994), segue os críticos mais antigos tão diversos quanto Harry Blamires e *Gordon Clark, e adverte os evangélicos que de maneira muito freqüente eles não têm feito seus deveres de casa no que respeita ao pensamento não-cristão. Alister McGrath tem sido mais otimista, mas seu livro *Evangelicalism and the Future of Christianity* (1995) contém, ainda assim, algumas críticas assustadoras.

Em dias passados os evangélicos olhavam para o evangelho e sua explicação teológica na busca de respostas para os problemas da humanidade. Em nossos dias muitas publicações evangélicas simplesmente refletem a vacuidade doutrinária que as rodeia, mostrando pouca ou nenhuma preocupação pelas bases teológicas, das alegações tanto nas disciplinas seculares como nas experiências isoladas. Esta mudança de atitude de um reconhecimento sério da centralidade da doutrina

para o testemunho evangélico para a impaciência com qualquer tipo de base teológica para qualquer coisa tem resultado não somente na distorção da salvação e da espiritualidade, onde os evangélicos sempre têm feito diferença, mas agora também na modificação dos atributos básicos de Deus para acomodar a suposição da autonomia humana. O Deus de alguns evangélicos modernos é muito diferente do Deus da reforma evangélica de 400 anos atrás.

Os evangélicos de hoje não olham muito para a Bíblia, para o princípio da **sola scriptura* da Reforma, para as “idéias” de como apresentar o evangelho ao mundo incrédulo. Ao invés disso, eles olham para a grande variedade de psicologias, filosofias e espiritualidades seculares a fim de encontrar pontos de contato. O evangelho deles não mais é o evangelho teologicamente articulado de 400 anos atrás. Hoje ele é uma combinação sincretista de metodologias seculares e linguagem bíblica superficial apontada para “as necessidades sentidas”, antes do que para os pecadores presos ao inferno. Podemos realmente imaginar o apóstolo Paulo insistindo para que o evangelho fosse tão maciamente pregado? Paulo ensinou que o poder do evangelho está localizado na pregação da Palavra de Deus, não na sua capacidade de absorver a cultura popular.

Este livro examina o moderno **arminianismo* evangélico, uma forma básica desse sincretismo, desafiando sua suposição básica, a teoria do **livre-arbítrio*, e analisando ao mesmo tempo, seu efeito sobre a consistência da mente do cristão e o resultante método de defender o evangelho.

As Pressuposições Determinam os Resultados

Desde que obedeçamos as regras da lógica, nossas pressuposições controlam todo o nosso pensamento, assim como as regras no jogo de xadrez. As Regras Internacionais definem o que é válido na mudança das pedras no jogo. Qualquer mudança não prescrita nas Regras torna-se uma mudança inválida. Por definição, aquela mudança não é possível. Igualmente, nossas suposições a respeito do mundo como um todo e nosso lugar nele determinam tudo que pensamos e fazemos, e nos impedem de considerar as alternativas incompatíveis com elas. Essas suposições formam a estrutura subjacente de nossa **cosmovisão* e determinam como interpretamos nossa experiência e o que os “fatos” podem vir a significar. {Nem é necessário dizer que uma vez que a importância controladora das pressuposições é percebida, uma pessoa controlada por pressuposições sustentadas inconscientemente deve ser reconhecida como uma escrava do desconhecido.}

Essa é uma das razões porque o filósofo grego *Sócrates disse “conhece-te a ti mesmo” e concluiu que uma vida sem passar por um escrutínio, não é digna de ser vivida. Pelos padrões do cristianismo ele estava errado em ambas as avaliações, mas Sócrates cria que a consciência humana autônoma é seu próprio ponto de referência suficiente, de modo que a chave da verdade suprema deve ser encontrada “dentro” de nós. Como cristãos informados pela Palavra de Deus, percebemos que o mundo não pode interpretar-se a si próprio. O verdadeiro conhecimento do “eu” envolve primeiro o ouvir Deus falar na Escritura. Os cristãos também têm concluído que o valor da vida de uma pessoa não depende da capacidade dela examinar-se a si mesma em termos de alguma filosofia, mas do lugar que a pessoa tem no plano de Deus. Contudo, o auto-exame é tão difícil agora como sempre foi, e todos nós temos áreas em nossa vida que não examinamos bem de perto. As pressuposições ainda determinam nossos destinos, mesmo a despeito de alguma inconsistência no caminho.

Este livro desafia os evangélicos de hoje a reexaminarem suas prioridades numa área importante do pensamento cristão, e a enfrentarem de maneira direta as implicações dessa priorização no relacionamento entre as doutrinas da *teologia sistemática e a prática da apologética. A área doutrinária a que me refiro é a questão muito contestada da soberania de Deus em nossa salvação, contra o pano de fundo da teoria popular do livre-arbítrio, que é um desenvolvimento da suposição grega da autonomia da consciência humana. As áreas que são mais técnicas serão deixadas para o leitor pesquisar a seu bel-prazer com a ajuda de leitura adicional sugerida no fim de cada capítulo.

Em primeiro lugar faremos um breve resumo sobre como essa questão foi tomando forma ao longo da História. Os princípios da graça dominantes na Reforma serão contrastados com os do arminianismo evangélico. Então, trataremos de elucidar a questão pelo desenvolvimento de algumas definições. Finalmente, nos voltaremos para as implicações do pensamento do livre-arbítrio para a prática da apologética em nossos dias. Nos capítulos sobre a evidência bíblica, tomaremos cuidado em mostrar quão diferentes as ênfases e os métodos da Bíblia são em contraste com o atual sincretismo evangélico popular.

O estranho termo *autonomismo apóstata* foi escolhido para indicar a unidade do pensamento caído — do desastre original no Éden aos irracionalismos sincretistas de nosso tempo. Apóstata indica que uma posição histórica prévia foi abandonada, primeiro no Éden e novamente após a Reforma. Autonomismo é a teoria de que a consciência humana pode interpretar sua experiência do mundo

sem qualquer referência a uma fonte mais cheia de significado fora do mundo (exceto aqueles princípios que podem ser colocados de acordo com a conveniência humana). Um leitor de um esboço inicial deste livro observou que B.B. Warfield referiu-se ao autonomismo como “a adoração da vontade”. De fato, a absolutização da vontade pelo autonomismo, em algum sentido, conduz à sua adoração.

O Problema é o Sincretismo

Por “sincretismo” queremos dizer a tendência perene dos crentes, em todas as épocas, de combinar as bênçãos singulares da revelação da Escritura com os caprichos de quaisquer que sejam as correntes de pensamento vigentes a fim de aprisionar a imaginação popular. * Tertuliano colocou de forma sucinta: “O que Atenas tem a ver com Jerusalém?” Essa pergunta não é mais fácil de responder hoje do que foi então, mas cada geração está culturalmente obrigada a dar a sua própria resposta. Tertuliano estava contrastando o cristianismo com o estoicismo nessa pergunta famosa, todavia, ele próprio foi fortemente influenciado por essa filosofia, que havia largamente aparecido em sua própria educação como advogado romano. Embora uma teoria possa não ser clara na mente popular, uma resposta definida está sempre sendo dada na prática, porque a pergunta não pode ser evitada e fundamenta qualquer outra coisa que o cristão faz (i.e. evangelização, filosofia, etc.). Eu estou convencido de que tudo o que o cristão faz tem implicações futuras para o todo da cultura em que vivemos e que, portanto, o cristianismo deve ser necessariamente visto como uma cosmovisão abrangente afetando a civilização como um todo.

Enquanto ensinava apologética, ministério de mulheres e teologia sistemática no Emanuel Bible Institute, em Turnu-Severin, na Romênia, durante a primavera de 1993, minha esposa e eu decidimos preparar um manual de ensino sobre nosso programa de cosmovisão apologética. No coração desse método de defender o evangelho repousa nossa convicção de que os evangélicos devem levar mais a sério do que o fizeram no passado, a doutrina Reformada da *Sola Scriptura*, freqüentemente chamada de “suficiência da Escritura”. Em particular, eles devem ser mais desejosos em aceitar a própria crítica da Bíblia de como um incrédulo pensa. Conseqüentemente, os evangélicos devem estar menos prontos para combinar o evangelho com as filosofias seculares em seu esforço de serem ouvidos pelo mundo.

Este estudo pretende, portanto, ser uma apresentação preliminar de nosso estudo mais amplo da cosmovisão apologética da Reforma, que tem o título provisório de *Two Worldviews in Conflict: The Divine and the Demonic Constructions of Reality*. Uma idéia de seu programa em esboço pode ser encontrada no capítulo 4.

1

Uma Controvérsia Antiga & Persistente

A história do pensamento religioso e filosófico mostra que há apenas um punhado de tópicos fundamentais que são de interesse permanente. As mesmas questões aparecem em todas as gerações e captam a atenção de certos pensadores em todas as culturas. Esses tópicos incluem a relação da unidade do mundo com a diversidade de nossa experiência individual, como podemos estar certos do conhecimento que temos, se há Deus ou não, a natureza da “substância” de que o mundo é feito e como devemos navegar nas questões éticas. Todas as grandes civilizações têm feito esse tipo de perguntas, e a maioria tem dado respostas definidas a elas.

Essas questões fundamentam a maneira essencial na qual todas as pessoas interagem com a criação de Deus. Não podemos funcionar como seres humanos nem desenvolver uma civilização sem responder a essas perguntas típicas, e, assim, todas as religiões e filosofias do passado fizeram sua escolha a partir de um número relativamente pequeno de respostas logicamente possíveis, e embasaram suas cosmovisões nessas respostas. No que se refere a essas perguntas, religião e filosofia são essencialmente semelhantes.

Uma das questões persistentes diz respeito à relação entre nosso senso de sermos livres em nossas decisões e o fato da causação no mundo que nos rodeia.

É nossa vontade realmente livre de causas e influências, ou são todas as nossas ações predeterminadas de algum modo? É liberdade ou destino? Os cristãos reconhecem este problema como sendo a respeito da relação entre a vontade humana e a soberania de Deus, ou do livre-arbítrio com relação à *predestinação. Frequentemente os filósofos expressam-no em termos de autonomia *versus* determinismo. Como quer que seja que preparemos o dilema, uma pergunta fundamental se levanta: em que sentido pode o arbítrio ser chamado livre?

Para a maioria dos pensadores, três categorias de respostas a esta pergunta vêm à mente imediatamente: Pensamos que (1) temos um livre-arbítrio e, dessa forma, Deus não possui um controle completo sobre as nossas decisões; ou (2) que a predestinação de Deus inclui tudo, inclusive todas as nossas escolhas, ou (3) talvez seja possível algum tipo de compromisso, no qual ambos, o livre-arbítrio e a soberania divina, estejam de algum modo envolvidos. A primeira resposta é historicamente rotulada de Arminianismo, enquanto que a segunda é chamada *Calvinismo, por causa das figuras exponenciais associadas a elas. A terceira resposta aponta para uma variedade de posições conciliatórias preferidas por muitos evangélicos modernos, incluindo muitos que se julgam calvinistas.

Neste capítulo muito breve, olharemos para a história dessa controvérsia entre os cristãos, começando com a literatura cristã após o encerramento da era do Novo Testamento. Esboços históricos dessa espécie são frequentemente frustrantes para os historiadores, mas alguma tentativa deve ser feita de forma que os não especialistas possam visualizar este tópico num contexto devido.

Os Pais Apostólicos

Os primeiros escritos cristãos fora dos livros do Novo Testamento, são frequentemente chamados de os escritos dos pais apostólicos. Eles são chamados de apostólicos porque os autores supostamente conheceram os apóstolos pessoalmente, ou pelo menos, foram discípulos daqueles que os conheceram. Se foi realmente assim em qualquer caso individual ou não, esses documentos foram produzidos muito cedo, a maioria entre 90 e 150 d.C.. Todavia, as idéias posteriormente associadas com João Calvino e Jacob Arminius já aparecem claramente nessa literatura.

Primeiro Clemente faz afirmações totalmente “calvinistas” em 8.5, 27.5, 32.4, 36.6, 38.3, 46.8, e 59.2. Em outra parte *Clemente repetidamente chama os

cristãos de “os eleitos”, e na última parte dessas referências ele afirma que “o Criador de todas as coisas guardará intacto o número preciso dos seus eleitos em todo o mundo”. Em 32.4 ele se refere a “nós (cristãos) também, [que] por sua vontade temos sido chamados em Cristo Jesus”.

Segundo Clemente foi escrito provavelmente por um outro que não Clemente, e é comumente datado por volta de 130 d.C. Além disso, o autor não foi um grande teólogo e estava preocupado principalmente com questões práticas. Contudo, em 1.6-8 ele manifesta uma séria visão da soberania de Deus em nossa salvação. Ele diz que quando “nossas mentes foram cegadas”, “nossa visão foi restaurada pela Sua vontade,...porque ele chamou-nos do nada, e levou-nos à existência.” Em 8.2 ele diz que “nós somos barro nas mãos do oleiro”.

Por outro lado, no parágrafo 72 das ** Similitudes de Hermas* descobrimos uma narrativa “arminiana” do relacionamento entre a salvação e a presciência de Deus de uma fé salvadora: “[O Senhor] deu o Espírito àqueles que foram dignos de arrependimento...àqueles cujos corações ele viu que seriam puros, e que o serviriam com todo o seu coração. Mas para aqueles cujo engano e mal ele viu, e que se arrependeriam hipocritamente, ele não deu arrependimento, para que não blasfemassem novamente contra o seu nome.” Isso parece ser uma tentativa de conciliar a idéia calvinista de que o arrependimento e a fé são dados soberanamente por Deus com a noção arminiana de que a *eleição de Deus é baseada na sua presciência de fé no crente. Todavia, nesse mesmo livro (no parágrafo 77) ele parece dar uma interpretação calvinista comum de 2Pedro 3.9: “Mas sendo paciente, o Senhor quer que aqueles que foram chamados por intermédio de seu Filho sejam salvos.”.

Em 1738, o grande teólogo batista *John Gill publicou a quarta parte de sua refutação detalhada do arminianismo de *Daniel Whitby. As quatro partes, juntas, são chamadas de *The Cause of God and Truth*, e elas foram re-impressas muitas vezes. Gill acrescentou a última a fim de mostrar que a controvérsia sobre o livre-arbítrio e a predestinação não havia se originado nos dias de Pelágio e *Agostinho, muito menos na mente de João Calvino. Ele demonstra que sentimentos fortemente calvinistas foram expressos literalmente por dezenas de escritores da igreja dos primeiros séculos, desde os pais apostólicos até Jerônimo, que foi um contemporâneo de Agostinho. Ele apresenta citações de pelo menos 45 teólogos dos três séculos anteriores a Agostinho. Ele mostra que Santo Agostinho não criou a controvérsia a respeito da eleição e predestinação, mas que ele meramente sumariizou e sistematizou as opiniões comuns da igreja nos

séculos que o precederam imediatamente. Os leitores que examinarem a coleção de fontes de Gill ficarão surpresos ao perceber como essas idéias foram comuns na época mais antiga da igreja.

A parte primeira do livro de Gill consiste numa análise cuidadosa de cerca de 60 versos usados pelos arminianos do seu tempo. Ele demonstra que nenhum desses versos ensina o arminianismo, e que a maioria deles é simplesmente irrelevante para as questões envolvidas — eles somente parecem ter qualquer relação porque os intérpretes pressupõem uma forma arminiana de livre-arbítrio. É essa teoria do livre-arbítrio que é desafiada neste presente livro.

O Pelagianismo

*Pelágio parece ter sido um monge irlandês ou galês que apareceu em Roma por volta de 400 d.C., para refutar as doutrinas de Agostinho, o grande bispo e mestre de Hipona. Essa cidade é insignificante hoje, mas naquele tempo era uma cidade portuária muito animada situada a uns 160 km a oeste de Cartago, onde agora fica a cidade de Annaba, na Argélia. Pelágio foi um moralista sincero que se tornou temeroso de que a oração de Agostinho a Deus para “dar o que Tu ordenas, e ordenar o que Tu queres”, pudesse conduzir à imoralidade e lassidão, porque ela implicava que mesmo os regenerados não poderiam obedecer a Deus a menos que fossem continuamente capacitados pelos dons da *graça divina. Sua própria idéia de natureza humana foi baseada na teoria da Queda que essencialmente negava o pecado original, de modo que a vontade era totalmente livre da influência de Adão. Consequentemente, os pecadores poderiam obedecer a lei de Deus perfeitamente, se somente eles fizessem um esforço.

As idéias de Pelágio foram energeticamente refutadas por Agostinho em uma série de estudos agora conhecidos como os escritos antipelagianos. O pelagianismo foi finalmente condenado como uma heresia nos Concílios de Cartago (418), Éfeso (431) e Orange II (529). A partir de então e até a Reforma, a igreja ocidental foi principalmente agostiniana no seu entendimento da livre graça.

A importância das idéias pelagianas repousam originalmente no estímulo que elas deram a teólogos como Agostinho para clarear as doutrinas bíblicas da graça e da predestinação. Em particular, o próprio Agostinho viu inconsistências em seu livro anterior *Livre-Arbítrio*, e decidiu escrever um livro muito mais claramente “calvinista” que ele chamou de *Graça e Livre-Arbítrio*. Em seu livro *Retractiones*, sua obra final de esclarecimento e correção, ele defende mesmo a

sua obra mais antiga da reivindicação dos pelagianos de que ele havia deixado espaço para o livre-arbítrio nos pecadores após a Queda. O grande bispo já estava morto há quase um século quando o segundo Concílio de Orange finalmente apoiou sua condenação do pelagianismo em 529.

O pelagianismo iria finalmente contaminar muito do catolicismo popular, e as teorias *semipelagianas do discípulo de Pelágio, *João Cassiano, haveriam de se tornar a teologia da salvação dominante na igreja oriental. Para nossos propósitos presentes, é bastante observar que Agostinho viu claramente, como poucos fizeram antes dele, que a essência do erro pelagiano era sua idéia de que o arbítrio, mesmo no estado caído dos homens, era essencialmente livre da corrupção do pecado e possuía a capacidade em si mesmo de escolher e realizar boas obras.

Gottschalk

No século IX, o arcebispo Hincmar, de Rheims, escreveu um livro contra a “dupla predestinação” a fim de defender a condenação (e um tratamento cruel) do monge *Gottschalk por causa desse ensino, uma opinião agora considerada como corriqueira entre os calvinistas. Gottschalk havia sido condenado no concílio em 848, mas foi defendido por outros eruditos da época, tais como Prudentius de Troyes, Walafrid Strabo, Servatus Lupus, Ratramnus e outros. Tais homens representavam a tendência consistentemente agostiniana do pensamento medieval sobre essas questões.

Numa tentativa de refutar Gottschalk, John Scotus Erigena também foi convidado para responder-lhe e o fez em *Acerca da Divina Predestinação*. Erigena não somente era semipelagiano, mas também era controlado pela *ontologia da *cadeia do ser sob a influência do sincretista “pseudo-Dionysius”. Esse escritor influente havia tentado cristianizar a filosofia pagã de Plotino (mais tarde chamada de neoplatonismo), que defendia o livre-arbítrio para o “sábio” enquanto insistia em que aqueles que eram sem sabedoria eram controlados pelo destino.

O tratamento que Hincmar deu a Gottschalk é um exemplo clássico do que o ódio pode fazer quando apoiado pelo poder de perseguir. Ele tirou o impotente monge de seu sacerdócio, manteve-o como prisioneiro perpétuo num monastério e torturou-o repetidamente com chicotadas numa tentativa de forçá-lo a abandonar

as suas crenças. É espantoso que o pobre Gottschalk tenha suportado durante doze anos esse tipo de tratamento antes de morrer louco, mas ainda convencido de que um Deus onisciente não pode logicamente escolher alguns para a salvação sem, ao mesmo tempo, escolher rejeitar outros, embora estes não sejam mais pecadores do que aqueles. Esta, naturalmente, é a doutrina da condenação ensinada hoje por todos os calvinistas consistentes e encontrada no capítulo III da *Confissão de Fé de Westminster. Gottschalk parece ter estado entre os primeiros que viram que as idéias de Agostinho requeriam alguma espécie de predestinação “dupla”. É desnecessário dizer que o próprio livro de Hincmar, *A Predestinação de Deus e o Livre-Arbítrio*, enfatizava o livre-arbítrio ao mesmo tempo em que tentava reconciliá-lo com a predestinação. Por volta do apogeu Idade Média, uma doutrina inteiramente agostiniana da predestinação tornou-se parte da teologia de muitos grandes pensadores, incluindo *Tomás de Aquino. Os dominicanos eram principalmente agostinianos, enquanto que os franciscanos eram amplamente semipelagianos. Este era o estado de coisas antes da Reforma. Enquanto se falava popularmente do livre-arbítrio como se fosse a verdade óbvia, os teólogos medievais sabiam que isso não era tão simples assim, e sempre buscaram modificá-lo nos termos da soberania de Deus.

O Agostinismo

Resumindo o melhor da teologia do início da igreja, o pensamento de Agostinho tornou-se o fundamento para a grande “síntese medieval” da natureza e graça, e do pensamento sobre a igreja e o Estado. O grande bispo de Hipona teve dois tipos de teologia combinados em um acordo difícil em sua visão influente do cristianismo como a cidade de Deus revelada na História. A idéia de Agostinho da salvação individual fora baseada na graça soberana de um Deus predestinador, e tomou uma forma sistemática na controvérsia contra o pelagianismo. Por outro lado, sua idéia de igreja foi baseada na noção de que a graça fluía para os crentes por meio dos sacramentos quando administrados por um corpo unificado de bispos, uma consolidação de suas conclusões surgidas da controvérsia com os donatistas. Esse sacramentalismo tornou a salvação dependente, na prática, da boa vontade e da capacidade do indivíduo de obedecer à igreja. Assim, na prática, a igreja e não as Escrituras tornou-se o locus final da autoridade.

Em seus quatro “estados” do desenvolvimento humano, Agostinho proporcionou aos teólogos posteriores uma estrutura interessante para a discussão

tradicional da capacidade humana. Antes da Queda, Adão era *posse non peccare* (capaz de não pecar). Ao mesmo tempo, ele também era *posse peccare* (capaz de pecar), porque de fato ele pecou, e o fez voluntariamente. Agora, comprometido com o pecado, seus descendentes são *non posse non peccare* (incapazes de não pecar). Essa é a escravidão da vontade que *Martinho Lutero defendeu contra o humanismo de *Erasmus. Renovados em Cristo, os crentes são novamente como Adão — tanto capazes de pecar como de não pecar, e o que prevalece depende do nível de santificação de cada um e dos meios da graça. No estado de glória, seremos melhores do que Adão, porque nós seremos *non posse peccare* (incapazes de pecar). Uma discussão devocional mais recente deste assunto pode ser encontrada no livro *Human Nature in Its Fow-Fold State*, de Thomas Boston (1720; reimpresso em Evansville, 1957).

A principal dificuldade com essa famosa apresentação é que ela não explica claramente como os crentes diferem de Adão, ou como Adão veio a pecar em primeiro lugar. A idéia agostiniana mais comum é aquela que Adão possuía livre-arbítrio, e que este é restaurado em nós em Cristo. Contudo, ainda somos deixados com o problema daquilo que causa a vontade de irmos mais para um lado do que para outro.

Tem sido freqüentemente observado que a luta da Reforma começou não com as 95 Teses de Lutero, mas com a batalha entre a soteriologia de Agostinho (sua doutrina da salvação) e a eclesiologia (sua doutrina da igreja). Por todos os mil anos desde o século V até o século XVI, a salvação pela graça por meio da fé sentou-se, infelizmente, nos mesmos bancos que a salvação assegurada pelo esforço humano por intermédio do sacramentalismo. Devemos nos lembrar também de que as indulgências foram vistas como sacramentos menores. Na crítica do catolicismo desenvolvida por *Wycliff, Lutero e Calvino, o sacramentalismo desprende-se da doutrina da salvação, e mesmo assim mais em Calvino do que em Lutero. A Reforma pode, portanto, ser vista como a vitória da doutrina da graça de Agostinho contra a sua doutrina sobre o papel da igreja na salvação. As duas partes finalmente se separaram porque as suas pressuposições eram incompatíveis. Em Calvino e *Zwinglio o sacramentalismo foi eliminado totalmente, sendo substituído pela eficácia da Palavra pregada, e conquanto a tentativa de Calvino de criar uma idéia mediadora seja ainda hoje pouco entendida, a maioria dos evangélicos é essencialmente zwingliniana no seu entendimento dos sacramentos.

O ponto a ser notado aqui é que o sacramentalismo depende do livre-arbítrio,

enquanto que a doutrina consistente da graça não. Agostinho proporcionou à igreja medieval tratar os crentes como se eles fossem totalmente dependentes da apropriação da graça pelo livre-arbítrio nos sacramentos, enquanto que, ao mesmo tempo, insistia com Calvino em que a vontade pode somente funcionar de maneira própria quando soberanamente vivificada pela graça de Deus. Para os reformadores, o abuso católico do conceito sacramental foi a última vara que quebrou as costas da síntese medieval do livre-arbítrio da natureza com a soberania da graça. O modelo de Thomas Kuhn de uma súbita “mudança de paradigma” na opinião, trazida pelo crescente acúmulo de evidências contra um ensino aceito, é aplicável aqui. Durante a Idade Média, a pressão contra a síntese da natureza e graça de Agostinho havia sido lentamente edificada até que Lutero atacou as indulgências. Então, a questão mudou rapidamente para o problema real, que era o tradicionalismo da igreja *versus* a autoridade suprema da Escritura. Lutero sinalizou esse problema primeiro em sua defesa da justificação pela fé somente e, depois, em sua refutação de Erasmo.

O Humanismo

O termo humanismo é usado em todo este livro para referir-se à filosofia da moral humana e da competência intelectual independentes de uma revelação sobrenatural. Seu uso vem da Renascença, e não é teológico, mas refere-se ao reavivamento da erudição antiga, que incluía o estudo da Bíblia nas línguas originais. Nesse sentido, todos os Reformadores foram humanistas. Mas o reavivamento do interesse pela filosofia antiga também significou o reavivamento da influência das teorias da verdade e da realidade de *Platão e Aristóteles, e reintroduziu as teorias pagãs da natureza humana. Soluções sincretistas logo apareceram nos esforços dos apologistas cristãos para enfrentar o desafio intelectual das grandes mentes filosóficas do passado. Um dos grandes temas do pensamento antigo havia sido a batalha entre as escolhas humanas e o “destino”, um princípio unificador comum e importante na cosmovisão pagã. Porque muita coisa do pensamento da Renascença assumiu formulações clássicas do problema da unidade e diversidade, e soluções para ele, supôs-se que negar o livre-arbítrio significava a aceitação dos conceitos gregos de destino e necessidade. Os pensadores freqüentemente voltavam-se para as teorias do livre-arbítrio para escaparem do *fatalismo. Como um resultado desse problema da Renascença humanista, o termo humanismo veio a incluir tendências filosóficas que procuraram libertar todo o aprendizado universitário do controle da teologia escolástica. Esse

uso “secular” do termo significa que o humanismo era crescentemente tido como uma alternativa esclarecida ao cristianismo. É esse o uso dominante hoje. De fato, o termo humanismo secular cristaliza este desenvolvimento na mente moderna.

Seria relevante distinguir aqui também os muitos estágios da própria Renascença para ver como o tema do “homem *versus* destino” foi tratado em cada estágio nas principais áreas geográficas da Renascença. Seria possível também mostrar como esse tema contribuiu para a secularização das ciências por meio do seu efeito no debate entre a predestinação e o livre-arbítrio. Contudo, o tempo e o espaço não nos permitem. Por ora, devemos ficar satisfeitos em observar que foram as mudanças educacionais geradas pela Renascença que montaram o palco para a eclosão da Reforma, e que o que Peter Gay chama de “o surgimento do paganismo moderno” começou inicialmente como o renascimento da antiga filosofia pagã. A Reforma sustou esse processo, mas não por muito tempo.

A Reforma

Os Reformadores foram todos agostinianos. De fato, Martinho Lutero começou a sua carreira como um monge agostiniano. John Wyclife (e seu discípulo *Jan Hus), Ulrich Zwinglio, Martinho Lutero e João Calvino, todos negaram o livre-arbítrio em qualquer sentido que poderia ser aceito pelos arminianos, considerando-o como totalmente incompatível com a graça gratuita. Tomaremos Lutero como um caso típico.

À época da *Dieta de Worms, em 1521, Erasmo de Roterdã estava numa posição bastante embaraçosa em relação à Reforma na Alemanha. Por muito tempo reconhecido como um reformador, ele estava sendo acusado por muitos de “botar os ovos que Lutero havia chocado”. Ele queria reformar a vida da igreja sem, contudo, mudar muito a sua teologia. Ele era mais um moralista do que um teólogo analítico. Assim, a sua tentativa de distanciar-se de reformas muito mais radicais e doutrinariamente orientadas de Lutero tomou a forma moralista de seu **Tratado Sobre a Liberdade da Vontade* (1524). Ele sabia que Lutero rejeitava o livre-arbítrio no sentido em que foi entendido pela grande tradição educacional humanista, da qual ele era um conspícuo e brilhante exemplo. Ele sustentava a convicção liberal humanista de que os argumentos a respeito de doutrina eram de pouco valor, enquanto que a exaltação das capacidades humanas naturais dignificava a natureza humana. Assim, ele encorajava os esforços humanos tais como a educação, que ele considerava como a real chave para reformar o

clero. O *Tratado* causou uma desejada dissociação do movimento luterano e definiu Erasmo como um humanista doutrinário pelo resto de sua vida. Daí por diante, Erasmo refugiou-se profundamente na Igreja Católica, continuando a lutar por uma reforma interior por meio da educação, ao passo que o novo protestantismo tomava forma nas publicações prolíficas de Lutero. Os elementos mais moderados da Contra-Reforma Católica podem ser considerados como um fruto do “erasmianismo”. Todavia, nunca mais o catolicismo romano questionaria a idéia humanista do livre-arbítrio como o havia feito Lutero.

Erasmo definiu o livre-arbítrio do mesmo modo que os arminianos haveriam de fazer um século mais tarde — como o poder de escolha contrária. Isto é, a natureza humana não é tão afetada espiritualmente pela Queda que seja incapaz de fazer uma decisão justa de fé sem uma ajuda sobrenatural: as pessoas são sempre, em última instância, livres para escolher entre alternativas contrárias. A graça somente torna a escolha certa possível por assistir ou suplementar nossas capacidades naturais, ao passo que a vontade é sempre livre para determinar o destino final do indivíduo. Naturalmente Lutero viu isso como um retorno a alguma espécie de pelagianismo, e ele disse isso na sua **“A Escravidão da Vontade”* (1525).

Os parágrafos finais de sua resposta a Erasmo mostram o quanto Lutero levou a sério esse assunto. Enquanto suplicava ao grande humanista que desistisse de suas sutilezas e que simplesmente aceitasse o evangelho da graça, Lutero observou que “tu somente tens atacado o problema real, a essência da matéria em disputa”, isto é, entre Lutero e o tradicionalismo católico, porque ‘tu, e tu somente tens visto a questão da qual tudo depende, e tens objetivado o ponto vital, pelo que sinceramente te agradeço, visto que estou muito alegre em dar tanta atenção a este assunto quanto o tempo e o ócio me permitem’. Lutero percebeu que a negação do livre-arbítrio estava implícita nas doutrinas da graça gratuita e da justificação pela fé somente. Quando se pensou que Lutero estava morrendo, uma tentativa foi feita para que ele dissesse aos publicadores quais dos seus muitos livros deveriam ser preservados primeiro. Ele respondeu que havia somente dois livros dignos de serem preservados: *O Catecismo das Crianças* e *A Escravidão da Vontade*, e que eles poderiam queimar o restante. Martinho Lutero estava de acordo com os outros Reformadores em suas convicções de que a negação da teoria do livre-arbítrio estava no coração da doutrina da graça preconizada pela Reforma.

Durante o período escolástico, uma distinção havia sido feita entre autonomia metafísica e autonomia moral. A primeira foi negada em favor da visão cristã de Deus como o Criador, sendo, portanto, útil para preservar a soberania divina. A segunda foi, de vários modos, equalizada à autonomia do intelecto, ou da vontade, e a intenção era preservar a ação moral livre a despeito da Queda. O resultado final dessas distinções artificiais foi a continuação da tradição filosófica da psicologia da capacidade, que separou a vontade do intelecto a fim de preservar o ideal renascentista da autonomia da liberdade humana. Isso, por sua vez, tornou-se o solo do qual a teoria da liberdade do *Iluminismo moderno cresceu. Dependendo das necessidades do momento alguém poderia permitir que talvez a vontade fosse “influenciada” pela Queda, ao mesmo tempo em que poderia insistir que o intelecto não o foi, ou que a mente foi tão influenciada enquanto que a vontade não. De qualquer modo, uma medida de pura autonomia humana, seja da vontade ou do intelecto, foi preservada independente do controle do Criador, porque isso estava no coração da noção renascentista da dignidade humana. Os pensadores da Renascença queriam interpretar o mundo por si mesmos, sem a interferência da teologia; a revelação divina poderia ser levada em conta se alguém se sentisse religiosamente inclinado.

Os escritores pagãos antigos haviam contrastado freqüentemente a dignidade humana com os poderes do destino, e a Renascença celebrou a importância das capacidades humanas contra a idéia das limitações naturais. No tempo de Erasmo, a batalha entre o destino e a dignidade humana havia sido reinterpretada em termos de predestinação *versus* livre-arbítrio. Após a Reforma, a autonomia do intelecto desenvolve-se rapidamente para o franco *racionalismo dos séculos XVII e XVIII. Isso, finalmente, desenvolveu-se até chegar num Iluminismo anticristão muito mais consistente. Peter Gay, provavelmente, a maior autoridade sobre o Iluminismo na América hoje, deu, portanto, ao primeiro volume de sua obra o título de *The Rise of Modern Paganism* (1966), e ao segundo *The Science of Freedom* (1969). No esquema secularizante do Iluminismo, a liberdade significa autonomia de um Deus que, pela influência da velha teologia escolástica, é tido como quem controla o pensamento e limita suas possibilidades. Os humanistas perceberam que qualquer dependência de uma explicação sobrenatural significava que a autonomia do intelecto e da vontade estava sendo diminuída por uma autoridade externa (isto é, Deus), quer essa autoridade fosse entendida por meio da grade do pensamento escolástico ou não.

O Arminianismo

Após ter passado a era dos Reformadores, os principais frutos do seu labor foram preservados nas nascentes igrejas estatais protestantes da Europa. Os 39 Artigos da Igreja da Inglaterra eram francamente luteranos, enquanto que a igreja estatal da Holanda foi fortemente calvinista, tendo a Confissão Belga como o seu principal padrão doutrinário. Mas a Reforma havia enfatizado também o direito de juízo privado, que foi visto como sendo independente da tradição da igreja. O sacerdócio de todos os crentes envolveu a responsabilidade de todos conhecerem a Escritura por si mesmos. Na mente dos racionalistas, contudo, isso conduziu a uma confiança na eficácia da razão humana sobre a autoridade da revelação. O crescente reconhecimento dos novos estudos científicos que ameaçaram o antigo respeito por *Aristóteles e Ptolomeu conduziram à tolerância, permitindo uma maior variação de opiniões teológicas. Se Aristóteles e Ptolomeu estavam errados a respeito da relação entre o céu e a Terra, por que não poderiam eles ser questionados onde eles haviam influenciado a teologia? A tolerância era uma idéia estimulante e apelava principalmente para aqueles que queriam mudança.

Na Holanda, um partido teológico estava crescendo e exigia mais liberdade na teologia questionando muitas coisas geralmente aceitas pelo calvinismo da igreja estatal holandesa. Os cristãos de hoje devem lembrar que o processo total da Reforma aconteceu no contexto de igrejas estatais, com os poderes seculares apoiando os Reformadores e protegendo os seus bens. Os Reformadores, portanto, sempre procuraram caminhos para ter os políticos ao seu lado e, exceto um punhado de batistas perseguidos, ninguém pensava em ter uma igreja separada do Estado. A efetivação da Reforma requeria o apoio do Estado, e a tolerância para com idéias divergentes foi automaticamente vista com suspeita por aqueles que estavam no poder. Conseqüentemente, quando os seguidores de Arminius tentaram mudar o calvinismo da igreja estatal da Holanda, eles formaram um partido político para fazê-lo. Esta é a razão porque a política da exclusão deles após 1619 foi tão amarga.

Jacob van Harmanzoon latinizou seu nome para Jacobus Arminius. Seus seguidores foram primeiramente chamados de *Remonstrantes, e depois, arminianos. Arminius foi primeiro pastor, e, mais tarde professor da Universidade de Leyden, tendo estudo em Genebra sob a tutela de Theodore Beza, uma espécie de sucessor aristotélico de Calvino. Ele começou a questionar a idéia calvinista de salvação estudando os livros do grande pregador calvinista inglês William

Perkins. Percebeu claramente que a teoria do livre-arbítrio não era compatível com o cerne da ortodoxia calvinista e, lentamente, começou a se desviar do calvinismo.

Por volta da época da morte de Arminius, em 1609, seus discípulos haviam formado um movimento forte para libertar a igreja estatal da Holanda, e em 1610, eles publicaram a Remonstrance, uma queixa contra o calvinismo e um pedido por uma compreensão mais ampla das idéias nas igrejas holandesas. Após os calvinistas terem falhado em impedir o crescimento da teologia arminiana, o problema subiu ao *Sínodo de Dort (1618-1619). Esse concílio rejeitou as cinco afirmações centrais dos arminianos e aprovou os famosos Cinco Pontos do Calvinismo. Os terceiro e quarto pontos da doutrina calvinista incluíam a negação da teoria arminiana do livre-arbítrio, sob a rubrica de uma afirmação forte a respeito da corrupção da natureza humana na Queda. Eles afirmaram que a vontade humana também é necessariamente caída, juntamente com o intelecto, e ela não quer, nem é capaz de querer crer salvadoramente, assim como a mente corrupta é incapaz de entender a verdade espiritual. Nem a vontade, nem o intelecto podem ser tidos como autonomamente competentes nas coisas espirituais, embora ambos possam realizar coisas para a sobrevivência humana na esfera terrena. Na idéia dos calvinistas, a natureza humana caída é capaz de levantar-se e exercer a fé salvadora somente quando regenerada por Deus.

Arminius, assim como muitos evangélicos modernos, considerava-se situado inteiramente dentro do campo da ortodoxia da Reforma. Ele continuou até a crer na segurança eterna dos santos, embora este último aspecto do calvinismo tenha sido abandonado pelos seus seguidores entre os Remonstrantes, poucos anos após a sua morte, enquanto procuravam desenvolver uma teologia mais consistente sobre a graça universal. Arminius e seus seguidores originalmente também tentaram compensar as queixas de seus críticos de que eles não levavam a sério a Queda, fazendo afirmações fortes a respeito da incapacidade espiritual da vontade para libertar-se das influências do pecado. Infelizmente esta tentativa para fazer justiça à influência da Queda foi duramente restringida por fortes apelos pela liberdade da vontade. Finalmente essa tentativa foi tomada irrelevante pela versão deles da graça preveniente. Esse termo originalmente agostiniano foi expandido na idéia deles de graça universal, que capacitava todos os que ouvem o evangelho a aceitá-lo se assim o quisessem.

O Arminianismo Inglês

Enquanto os holandeses estavam estabelecendo suas disputas doutrinárias pela exclusão dos arminianos de sua igreja estatal, agora totalmente calvinista, as idéias arminianas estavam se tornando crescentemente populares no clero mais liberal da Inglaterra. Por volta de 1630, o arcebispo arminiano de Canterbury, *William Laud, começou a perseguir o nascente movimento puritano e tentava excluir os puritanos primeiramente dos cargos de conferencistas, enquanto foi bispo de Londres, e, posteriormente, excluiu-os dos meios de vida por todo o país, quando se tornou o bispo primaz de toda a Inglaterra. Esquece-se com frequência hoje em dia que foi principalmente porque Charles I se colocou ao lado do Arcebispo Laud contra os calvinistas puritanos, que muitos pastores ingleses partiram para terras mais hospitaleiras da Europa e de lá alguns partiram para o Novo Mundo. Os primeiros peregrinos que viajaram no Mayflower foram à América do Norte para escapar da perseguição arminiana na Inglaterra. Essa perseguição foi um fator importante na concentração do movimento puritano em apoio ao Parlamento e contra a arrogância arbitrária do absolutismo de Charles I. Charles cria no “direito divino” do rei de governar acima da lei da Terra e não hesitava em quebrar as promessas quando bem lhe parecia. O resultado foi a eclosão da Guerra Civil Inglesa, que foi liquidada somente após a execução de Charles I por traição, em 1649. Oliver Cromwell, que governou a Inglaterra até 1658, foi o grande apoiador de uma liberdade plena de consciência. Assim, ambos, o puritanismo prático e o doutrinário, floresceram durante o Protetorado de Cromwell. Somente com a restauração da monarquia e do anglicanismo episcopal em 1660 é que o puritanismo começou o seu longo declínio histórico.

No auge do período do pensamento puritano nos anos 1600, *John Owen era um conspícuo apologista que escreveu contra o arminianismo. Seu primeiro livro foi intitulado *A Display of Arminianism* (1642) porque ele queria que as pessoas conhecessem o que os arminianos da década de 1630 estiveram realmente ensinando. Ele também “mostrou” as diferenças entre os escritores arminianos e a Bíblia, em colunas contrastantes, para uma comparação fácil, no fim de cada capítulo. Era plano seu escrever cinco livros, sendo um sobre cada um dos cinco pontos de Dort, mas ele somente completou dois deles: *The Death of Death in the Death of Christ**, (1647), que logo foi reconhecido como uma

* Publicado no Brasil com o título *Por Quem Cristo Morreu*, PES. (N. do T.)

defesa decisiva da redenção particular, e um livro volumoso intitulado *The Perseverance of the Saints* (1654), que refutou a idéia arminiana de que mesmo os verdadeiros regenerados podem perder a sua salvação. A atitude de John Owen para com o livre-arbítrio pode ser colhida da capa do *Display*, onde ele se refere ao “antigo ídolo pelagiano do livre-arbítrio”.

O Racionalismo do Iluminismo

Os anos 1600 viram o surgimento não somente da teologia puritana e da ciência moderna, mas também do socinianismo, uma forma de racionalismo teológico, juntamente com as filosofias racionalistas como o platonismo de Cambridge. Muitos escritores procuraram combinar o cristianismo com uma metodologia racionalista. Os resultados foram fascinantes na primeira geração e desastrosos na segunda. Como os discípulos suplantaram os seus mestres, o processo de tentar ganhar uma consistência maior e de eliminar os problemas levou o pensamento racionalista a distanciar-se mais e mais da ortodoxia agostiniana, movendo-se em direção ao arminianismo e, então, ao arianismo e, finalmente, ao deísmo do Iluminismo no século seguinte. Essa seqüência histórica pode ser percebida na Holanda, na Inglaterra e (finalmente um século mais tarde) nos Estados Unidos também. Esse processo está fortemente documentado tanto por historiadores arminianos como por seculares.

Durante os anos 1700, a ortodoxia calvinista declinou rapidamente na Inglaterra, não tendo apoio algum das universidades ou das igrejas anglicanas estatais ao redor do mundo. Ela foi lentamente suplantada pelo arianismo e pelo racionalismo arminiano. Os nomes Cudworth, Falkland, Hales, More, Taylor, Tillotson, Chillingworth, Stillingfleet, Burnet, Pearson e Whitby representam a principal corrente do arminianismo e das filosofias que o arminianismo cortejou. A teologia puritana floresceu um pouco mais na Nova Inglaterra, mas já estava em declínio também no Estados Unidos, por volta de 1750. Na América ela foi ameaçada primeiro pelos racionalistas por um lado, e então, de outro lado pelo romantismo e pelos transcendentalistas, assim como pelo arminianismo e unitarismo nos seminários. Muitas igrejas penderam para o arminianismo e também para o arianismo (e, assim, ao unitarianismo). Como na Inglaterra, exceto alguns presbiterianos ortodoxos, a principal fortaleza do calvinismo foi crescentemente encontrada entre os não-conformistas, tais como os batistas e, mais tarde, entre os presbiterianos mais conservadores da Escócia.

Muitos aspectos do arminianismo, em sua forma original, foram esquecidos pelos evangélicos modernos, inclusive a parte que o movimento teve na mudança do pensamento da Reforma nas universidades americanas e na tendência para o unitarianismo entre os congregacionalistas. A intensa interfertilização das idéias liberais do movimento sociniano teve alguns bons efeitos colaterais, incluindo um surgimento geral de tolerância entre os cristãos, mas ele também conduziu à arianização de muitos do clero arminiano na Holanda, os remanescentes das igrejas dos Remonstrantes sobrevivem hoje principalmente entre os unitários.

Um desenvolvimento interno do arminianismo original deve ser observado aqui. Os teólogos arminianos logo perceberam que o livre-arbítrio era não somente incompatível com a onipotência da soberania divina como também com a onisciência de Deus. Muito razoavelmente eles chegaram à conclusão de que se as decisões do livre-arbítrio não são controladas pelo decreto de Deus, elas nem ao menos podem ser conhecidas de antemão por Deus. Deus deve não somente limitar seu poder, isto é, dar lugar para a vontade autônoma agir, mas ele deve também ser ignorante de muita coisa do futuro, visto que a maioria das condições futuras dos afazeres humanos é decidida pela vontade humana. Uma razão adicional para isso foi a observação de que se um evento futuro é conhecido por Deus, ele é também conhecido certamente ou não é conhecido. Mas saber com certeza que um evento acontecerá significa que ele não poderia acontecer de outro modo. Em outras palavras, a onisciência de Deus elimina o livre-arbítrio no sentido em que os arminianos o entenderam. Os arminianos mais consistentes preferiram salvar suas pressuposições básicas negando uma doutrina que havia estado no coração da idéia de Deus como criador, aceita pela ortodoxia cristã por 1500 anos. Assim, eles seguiram os socinianos e rejeitaram a onisciência de Deus. Uma documentação ilustrativa deste ponto pode ser encontrada no *Display* de John Owen. Os arminianos menos preocupados com consistência, simplesmente sustentaram o livre-arbítrio e a onisciência de Deus vivendo em tensão, apelando para um “mistério”.

Essa mudança na perspectiva teológica fez muito para assegurar a desintegração posterior da ortodoxia nas mãos dos arminianos, porque ela lhes abriu para outros argumentos anticristãos já em uso entre os socinianos. Este processo está sendo repetido entre os arminianos evangélicos hoje. Nós vamos estudar esse assunto mais de perto nos capítulos 10 e 11.

O Wesleyanismo e o Grande Reavivamento

*John Wesley parece ter aprendido o seu arminianismo originalmente de seus pais, embora ele tenha sido reforçado enquanto ele foi membro do Holy Club, onde os ensinamentos do arminiano moralista William Law foram estudados. Após seu amigo *George Whitefield ter começado seu ministério itinerante com o evangelho, pregando com frequência ao ar-livre a partir de 1739, Wesley o copiou e também organizou numerosas sociedades para o crescimento de seus convertidos. Essas sociedades “metodistas” foram finalmente forçadas a sair da Igreja Anglicana e se tornaram a denominação Metodista. Contudo, antes disso ter acontecido, contrariamente aos apelos de seu amigo, Wesley esperou Whitefield partir para as colônias e, então, publicou um sermão cheio de azedume contra a pregação evangelística da doutrina da eleição. Visto que todo mundo havia percebido este documento intempestivo como um ataque a Whitefield, ele tinha de ser respondido. Portanto, Whitefield publicou *A Letter to the Rev. Mr. John Wesley in Answer to His Sermon Entitled “Free Grace”* (1740). Isso causou uma triste ruptura entre Wesley e Whitefield. Os metodistas do País de Gales permaneceram calvinistas, enquanto que os metodistas ingleses tornaram-se uniformemente arminianos. Alguns, no reavivamento, tentaram ficar acima dessa controvérsia, tais como Selina, a condessa de Huntington, que dava apoio ao movimento com sua fortuna, mas a maioria foi forçada a tomar posição.

Por fim, Wesley passou a tarefa de defesa do arminianismo a John Fletcher, um anglicano muito capaz e afável, cujos escritos mostram um espírito amável, mas que não possuía um entendimento real do pensamento calvinista. Sua preocupação principal era evitar que pessoas derivassem um antinomianismo prático das doutrinas da graça gratuita e da segurança e *perseverança dos santos. Ele não parece cômico da vasta literatura puritana disponível sobre a santificação. Ele foi fortemente desafiado por escritores como *Augustus Toplady, que ficou chocado pelo fato de um anglicano, tendo os 39 Artigos à sua disposição, poder defender o arminianismo. Afinal de contas, nos seus votos de ordenação ele jurou defender os artigos em sua totalidade. A natureza da confissão calvinista que negava o livre-arbítrio (artigo 10) e afirmava a eleição (artigo 17) era inconfundível para Toplady, que era um dos mais lúcidos pregadores calvinistas dos anos 1700. Finalmente, o arminianismo havia ganhado um lugar permanente no movimento evangélico que crescia enormemente. Ele tornou-se não mais apenas uma teologia politicamente orientada das classes mais altas, mas era agora defendida pelo

movimento evangélico mais importante da época. Foi o metodismo que deu ao arminianismo sua respeitabilidade evangélica.

Finney Inventa o Reavivalismo

Como o Grande Reavivamento nas colônias americanas começava a diminuir em fervor, um ex-advogado chamado *Charles Grandison Finney foi primeiramente conduzido ao cristianismo e, posteriormente, abraçou a carreira de evangelista. Ele era essencialmente pelagiano no que respeita à natureza humana, mas abraçou o arminianismo em assuntos de salvação. Tornou-se convicto de que reavivamento não era um milagre, mas um resultado natural da aplicação de meios apropriados — o único problema era como identificar e aplicar esses meios. Finney decidiu que a principal tarefa do evangelista era induzir o livre-arbítrio a ceder diante das palavras lisonjeiras do evangelho. Em seu pensamento, o intuito da pregação seria, portanto, convencer o intelecto para estar de acordo e levar as emoções a apoiar a razão. Então, a vontade necessariamente seguiria com o ato voluntário da fé salvadora, da qual todos são capazes por causa da graça proveniente de Deus, que é universal.

Conseqüentemente, Finney introduziu a técnica dos apelos, onde convertidos potenciais vinham à frente e eram encorajados, pela oração e exortação adicional, a renderem-se a Cristo. Essas “medidas novas” causaram certa controvérsia a princípio, mas posteriormente as vantagens de se poder identificar rapidamente os convertidos e visivelmente identificar os resultados do evangelismo, derrubaram todas as objeções. O antigo método de simplesmente pregar o evangelho e confiar em Deus para os resultados gradualmente deram lugar às expectativas de efeitos visíveis que pudessem ser contados imediatamente. (“Ontem à noite 60 pecadores sedentos levantaram-se e foram para o banco dos convertidos”). O evangelismo passou a significar simplesmente números que se voltavam para Cristo e pouca coisa além disso. Um reavivamento tornou-se sinônimo de campanha evangélica; assim, a hora e o lugar de um reavivamento poderiam ser anunciados de antemão como uma forma de propaganda. O reavivamento original havia sido substituído por um reavivalismo. Quando *Jonathan Edwards falou e escreveu a respeito de reavivamento, ele estava falando a respeito de algo dado soberanamente por Deus. Quando Finney promoveu o reavivamento, ele estava explicando como induzir o livre-arbítrio a responder ao convite do evangelho. O novo reavivalismo produzido por técnica proporcionava e encorajava uma atmosfera menos

doutrinária na qual as idéias arminianas floresciam. Muitos “encontros em acampamentos” produzido pelos reavivalistas foram organizados à parte dos programas das igrejas regulares, e rapidamente desenvolveram uma atmosfera livre das restrições dos credos calvinistas, tais como o de Westminster ou das Confissões de Savoy.

As novas medidas de Finney foram tremendamente influentes. Mesmo hoje, denominações inteiras estão enredadas nos métodos de pregação típicos desse tradicionalismo reavivalista. Seus frutos atuais foram indicados num levantamento feito nos 350.000 batizados nas Igrejas Batistas do Sul dos Estados Unidos em 1993: A Junta de Missões Nacionais daquela denominação relata que mais da metade dos batizados não pôde ser encontrada nas igrejas que relataram os seus batismos. Somente nove por cento dos adultos que responderam ao levantamento disseram que se uniram à igreja por razões espirituais.

Charles Haddon Spurgeon

* Spurgeon foi o maior pregador inglês do século passado e o líder de um pequeno grupo de batistas calvinistas proeminentes da União Batista. Suas publicações mostraram a heresia e o liberalismo da União, e também documentaram o que veio a ser conhecido como a Degradação entre os batistas ingleses. A liderança da União Batista estava se tornando mais liberal e consistentemente rejeitou os pedidos de Spurgeon para que introduzissem dois padrões doutrinários muito simples para os membros: a crença na Trindade e a infalibilidade das Escrituras. Ao invés, eles optaram por uma inclusão não somente dos arminianos e calvinistas (a quem Spurgeon nunca se havia oposto), mas também do crescente movimento liberal-modernista, que ia a ponto de negar a Trindade. Finalmente, a União incitou Spurgeon a sair da denominação. Novamente o arminianismo havia dividido o movimento evangélico e preparado o solo para os erros socinianos e para uma abordagem mais racionalista da autoridade da Escritura. Seus apelos de uma “visão equilibrada” tiveram o efeito de gerar idéias heterodoxas de legitimidade sem precedentes.

A pregação de Spurgeon era altamente evangelística, todavia ele nunca vacilou em afirmar todos os Cinco Pontos de Dort. Sua atitude em relação à teoria do livre-arbítrio é expressa em seu sermão “Free Will a Slave”. Frequentemente reimpresso como um tratado, esse sermão expôs de maneira clara, em linguagem popular, a doutrina da Reforma sobre a escravidão da vontade ao pecado original.

Ele nunca convidou ninguém “a vir à frente” numa reunião evangelística, mas mais de quatro mil incorporaram-se ao Tabernáculo Metropolitano enquanto Spurgeon foi pastor lá.

Spurgeon foi muitas vezes chamado de “o último dos puritanos” mesmo enquanto vivia, um título que foi transferido mais recentemente ao *Dr. Martin Lloyd-Jones. Como Lloyd-Jones, Spurgeon não teve sucessor, e seu ministério encerrou uma época na história evangélica. Diferentemente dos dias de Spurgeon, contudo, este presente século tem visto um crescente reavivamento do interesse na doutrina e na pregação calvinistas nos dois lados do Atlântico. Apesar disso, a conexão íntima entre o calvinismo consistente e a rejeição da teoria popular do livre-arbítrio não é melhor entendida entre os evangélicos hoje do que o foi nas últimas décadas.

Os liberais modernos têm entendido de maneira clara a natureza humanista do pensamento arminiano. No começo da era modernista em 1908, *Frederic Platt observou (num artigo de novê páginas na *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings - 1908) que “o arminianismo era o meio pelo qual o espírito humanista da Renascença foi transportado para a esfera teológica e exegética” (vol. 1, p. 816). Podemos somente orar para que os evangélicos modernos venham a perceber a verdade dessa penetrante observação.

O Evangelicalismo

O *evangelicalismo, como o entendemos hoje, é a fusão de diversos movimentos importantes de reavivamento e de consolidação. Enraizado nas doutrinas da Reforma, ele começou com um retorno à apresentação evangelística do evangelho nos Reavivamentos sob Whitefield e Wesley, espalhando-se rapidamente da Inglaterra para os Estados Unidos. Nos Estados Unidos o evangelicalismo juntou-se com o aumento do interesse pela Segunda Vinda e espalhou-se por meio da evangelização de fronteiras. Na Grã-Bretanha o movimento evangélico foi originalmente mais preocupado com as implicações sociais do evangelho do que com a apologética, mas a ameaça do evolucionismo e a influência da alta crítica racionalista conduziu muitos pensadores evangélicos, após a década de 1860, a desenvolverem uma posição de defesa com relação às influências secularizantes da educação. Dessa forma, os apologistas evangélicos voltaram-se predominantemente para a defesa da infalibilidade da Escritura. A batalha anterior entre calvinistas e arminianos, nos anos 1700, parecia menos importante para os

evangélicos, que agora lutavam contra a teoria documentária, a evolução orgânica, a propalada impaciência para com a teologia dogmática e os liberais que estavam ameaçando relegar a Bíblia a um “mito”.

Da década de 1880 em diante, o liberalismo teológico desviou-se do interesse na conversão sobrenatural dos indivíduos e procurou desenvolver um programa de salvação comunitária por meio do progresso humanitário, que veio a ser chamado de Evangelho Social. Até a virada do século, o evangelicalismo havia dado ênfase muito forte às implicações sociais do evangelho. Nos anos 1800, literalmente centenas de sociedades para a melhoria social haviam sido iniciadas e fundadas por evangélicos. Todavia, por volta da década de 1920, o movimento evangélico interiorizou-se e se tornou fundamentalista. Ele somente começou a recuperar o seu senso de responsabilidade social e cultural nos anos 60 de nosso século — em grande parte como resultado do reavivamento do interesse na teologia calvinista. Os fatores que contribuíram para isso incluem o crescente número de casas publicadoras (como a Banner of Truth Trust na Inglaterra) que mostraram interesse em republicar o rico material puritano do passado e a grande influência de estudantes dos pregadores calvinistas e de eruditos como Martin Lloyd-Jones e J.I. Packer, além dos efeitos catalisadores do testemunho profético de *Francis Schaeffer em L’abri, na Suíça. Em décadas recentes, o evangelicalismo libertou-se mais e mais dos constrangimentos da era fundamentalista e começou a recuperar a visão bíblica do cristianismo como uma cosmovisão abrangente. Essa tarefa histórica, contudo, está ainda pela metade, e o processo de luta pela reforma plena ainda continua.

O cenário evangélico continua a ser como sempre foi: teologicamente fragmentado. Sempre volta à cena o conflito entre arminianos e calvinistas, mas no passado essa controvérsia estava limitada a questões a respeito de como se dava a salvação pessoal. Os cristãos sempre têm perguntado se o verdadeiro regenerado pode perder a salvação ou não. Até recentemente, ficou claramente entendido que a controvérsia a respeito de como a santidade é produzida no crente está ligada ao debate da soberania de Deus e as flutuações da vontade humana.

Agora, com o surgimento da idéia do cristianismo como uma cosmovisão mais do que apenas como uma religião, abriu-se uma dimensão totalmente nova nessa controvérsia. O sentimento crescente de que um cristão deveria levar a sério as disciplinas da filosofia, das artes, política e cultura, tem resultado na necessidade de entender também a relação dessas áreas com os fundamentos

teológicos. Com o interesse revivido na apologética, houve um aparecimento súbito de apologistas com todo o tipo de formação evangélica: John Warwick Montgomery (luterano), Gordon Clark e Francis Schaeffer (presbiterianos), *Clark Pinnock (batista), *Cornelius Van Til (presbiteriano com formação na igreja reformada holandesa) e John Stott e J. I. Packer (anglicanos). As perguntas tornaram-se então: Qual é a relação motivadora da apologética com a teologia sistemática? A teoria apologética tem alguma dependência do fato de alguém ser calvinista ou arminiano?

Uma Peregrinação Pessoal

Minha própria experiência tem sido típica daqueles que têm desejado respostas coerentes para a confusão do evangelicalismo do tempo presente. Eu cresci numa denominação sem ênfase teológica no sul da Austrália, e tinha de procurar tais respostas em algum lugar. Fui influenciado no começo pelo dispensacionalismo, mas no London Bible College (em 1965-66) encontrei alguns calvinistas sérios pela primeira vez e fiquei interessado pelo desafio apologético num encontro com Francis Schaeffer. Após uma estada em L'abri no verão de 1969, ficou claro para mim que a capacidade de Schaeffer de desafiar os pensadores do mundo secular não era baseada nas coisas que ele havia aprendido na apologética clássica e tradicional, mas na escola holandesa de apologética, que tinha eruditos como Cornelius Van Til e *Herman Dooyeweerd. A análise histórica da filosofia e da cultura usada por Schaeffer veio principalmente de seu mentor de história da arte, *Hans Rookmaaker, que por sua vez aprendeu seu método principalmente de Dooyeweerd e Vollenhoven, na Universidade Livre de Amsterdã. Schaeffer estudou sob a orientação de Van Til na Filadélfia, antes de ir para a Europa como um missionário presbiteriano. No passado, esses pensadores haviam sido muito ignorados fora de sua própria tradição holandesa. Agora, tem sido amplamente reconhecido que houve idéias importantes na corrente do pensamento deles, e tentativa de entender Schaeffer em profundidade exige que eles sejam ouvidos.

Eu procurava o relacionamento entre a teologia sistemática e a apologética no Trinity Evangelical Divinity School, e lá encontrei Clark Pinnock, que havia adquirido renome como defensor da infalibilidade e como um apologista schaeferiano. Como um de meus orientadores de tese, Pinnock tinha muitos problemas com o assunto sobre o qual decidi escrever e ele não ficou contente

com a minha convicção de que a apologética tinha de ser baseada num calvinismo consistente. Por meio de leituras sugeridas sobre o tópico da *graça comum, ele me encorajou a considerar a idéia alternativa arminiana da graça em algumas obras como *The Bible Doctrine of Salvation* (1941), escrita por Charles Ryder Smith, um metodista inglês.

Esse material somente confirmou a minha suspeita de que os escritores arminianos não possuíam nenhum entendimento das questões com as quais eu lutava, e não mostraram nenhum desejo de interagir seriamente com a exegese calvinista. De fato, eles escreveram como se estivessem num vácuo histórico. Exceto um aceno passageiro com relação a Calvino ou uma referência a Agostinho, os escritores arminianos escreveram como se nenhum calvinista tivesse jamais tratado em detalhe dessas questões antes. Eles não fizeram nenhuma tentativa, por exemplo, de responder à manifestação meticulosa de John Gill de que a exegese arminiana de passagens-chave como 2Pe 3.9 e 2Tm 2.4-6, é enganosa. Eu não entendi naquela época nem entendo agora, porque Gill teve de ser tratado com desdém simplesmente porque ele é tão detalhista e escreve num estilo trabalhado e fastidioso, coisa tão comum nos anos 1700. Pinnock fez observações ofensivas a respeito de Gill, mas não mostrou nenhuma preocupação em responder ao meticuloso tratamento que Gill deu a Mt 23.37, que eu levantei como um exemplo de uma sólida resposta calvinista à descuidada exegese arminiana. Eu não estava consciente, naquela época, de que Pinnock já estava se retratando de suas convicções calvinistas anteriores, que pareciam ser amplamente um resultado de seu encontro com a apologética Reformada e uma questão de quão dependente ela é de algumas doutrinas calvinistas específicas.

Clark Pinnock foi sempre muito amável comigo e ajudou-me muito e outras pessoas também o consideravam assim. Ele é muito atencioso e paciente, solícito e pacífico. Ele tem o desejo profundo de tornar o evangelho da graça de Deus inteligível para as almas perdidas, e sua preocupação contínua com a apologética revela isso de maneira clara. Ele foi escolhido aqui para ilustrar as recentes mudanças ocorridas na teologia evangélica precisamente por causa de seus muitos livros, que documentam sua própria peregrinação doutrinária. Ele é muito conhecido e respeitado nos círculos evangélicos. Publicadoras evangélicas representativas e influentes publicam seus livros, embora ele torne bem claro, como o faz no seu livro *A Wideness in God's Mercy* (1992), que ele está em guerra com muito do que vê no cenário evangélico. Suas idéias teológicas parecem se desviar mais da ortodoxia cada vez que ele publica um livro, o que eu tenho

observado com certa preocupação, especialmente porque ele esteve envolvido em minha educação formal. Seu desenvolvimento é, portanto, de particular interesse para mim, à medida que ele demonstra o desejo de publicações de obras de interação. Clark Pinnock é pacífico, mas ele não é avesso à controvérsia. Na verdade, ele encoraja um debate construtivo. Num sentido, este livro começa a tarefa de responder ao seu convite para dialogar enfocando a questão central em debate: como tornar o evangelho da graça um desafio para aqueles que o desprezam.

Na época em que encontrei Pinnock no Seminário Trinity, uma comparação entre crítica da pressuposição da autonomia metafísica de Van Til e a refutação da teoria do livre-arbítrio de Gordon Clark, já havia deixado claro para mim que o coração da teoria apologética, por detrás do desafio intelectual de Francis Schaeffer, também envolvia uma crítica das idéias confusas sobre o livre-arbítrio que permeavam o pensamento evangélico. Nenhuma esperança de uma real consistência intelectual poderia ser mantida enquanto se evitasse essa questão. Essa controvérsia antiga não poderia mais ser tida simplesmente como uma batalha distante e trivial entre Wesley e Toplady. Eu pude perceber essa questão como um problema escondido atrás da confusão de muito do pensamento evangélico, que toca em todas as questões teológicas em debate no cenário evangélico atual, desde a inerrância até a segurança eterna. Nada poderia ser resolvido até que esse problema fosse enfrentado. A consistência apologética realmente depende do estabelecimento dessas questões na teologia sistemática, e finalmente da decisão entre arminianismo e calvinismo.

Por que as Pessoas Crêem na Teoria do Livre-Arbítrio

A motivação para crer no livre-arbítrio é de fato muito forte e está baseada em certas atitudes e argumentos que devem ser enfrentados e respondidos por qualquer pessoa que reivindique ser calvinista. Há cinco razões principais pelas quais as pessoas aderem à teoria do livre-arbítrio, e todas elas serão respondidas neste livro.

Os arminianos normalmente argumentam da seguinte forma:

① *Se nós não temos livre-arbítrio, não somos responsáveis por nossas ações.* Eu argumentarei no próximo capítulo que não há nenhuma conexão racional entre a idéia do livre-arbítrio e a do conceito de responsabilidade, e que a forma arminiana de livre-arbítrio torna impossível qualquer conceito de responsabilidade

humana. A Bíblia baseia firmemente a responsabilidade humana em outras considerações.

② *Ele é essencial para a imagem de Deus.* O ponto em questão é que se não temos livre-arbítrio, somos apenas “marionetes ou robôs”. Eu responderei no capítulo 3 que não há bases para o pensamento de que o livre-arbítrio seja parte da imagem divina, e que a comparação com os robôs é baseada em raciocínio falso.

③ *A negação do livre-arbítrio mina tanto o esforço quanto a moralidade humanos.* Se não temos livre-arbítrio, por que Deus ordena a retidão? Ou por que ele ordena a evangelização se os eleitos serão inevitavelmente salvos? Os arminianos parecem pensar que o significado de toda a capacidade e ação humanas dependem do fato de termos o livre-arbítrio no sentido em que eles o entendem. Eu mostrarei no capítulo 5 que a teoria do livre-arbítrio destrói qualquer esperança de relacionar a ação humana com a soberania de Deus e torna a ação humana apenas uma questão de sorte.

④ *A Bíblia ensina o livre-arbítrio.* Se isso fosse verdadeiro, a questão estaria resolvida para o crente ensinado pelo Espírito. Mas é isso verdade? Quais versos ensinam o livre-arbítrio? Eu argumentarei no capítulo 9 que não há versos na Escritura que ensinem ou requeiram uma idéia arminiana de livre-arbítrio — isso revela-se ser somente uma suposição levada ao texto de um modo mais ou menos singelamente inocente de suas reais implicações. Uma pressuposição não examinada controlará tudo no final das contas.

⑤ *O livre-arbítrio livra Deus do problema do mal.* Considera-se com frequência que, se nós temos o livre-arbítrio, Deus não pode ser acusado pela existência ou continuação dos males no mundo. No capítulo 10 eu mostrarei que a suposição do livre-arbítrio não é de nenhuma ajuda para resolver o problema do mal, mas somente o torna pior.

A teologia sistemática é assim chamada por causa da convicção de que a revelação de Deus na Bíblia não pode contradizer-se porque o conhecimento que Deus tem de si próprio é interdependente e não pode contradizer-se (2Tm 2.13). Isso significa que todas as verdades da revelação devem ser parte de uma descrição coerente da realidade. Um erro nas verdades fundamentais afetará progressivamente as outras áreas e, isso conseqüentemente, requererá uma mudança em nosso conceito não somente de salvação, mas também de Deus. Veremos no fim deste estudo que isso é exatamente o que tem acontecido ao

teólogo e apologista evangélico Clark Pinnock, à medida que ele mais e mais se afasta dos fundamentos da Reforma e da tradição evangélica.

A forma arminiana da teoria do livre-arbítrio está escondida por detrás de cada questão importante da apologética evangélica atual. Contudo, não importa quão impopular e ameaçadora essa investigação possa ser, não se pode permitir que o libertarianismo evangélico fique sem ser questionado. Seria arriscado demais.

No próximo capítulo procuraremos proporcionar uma definição de “livre-arbítrio” que espelhará claramente o que o arminianismo entende por ele. Então, demonstraremos que esse conceito não é compatível nem com as Escrituras nem com a razão.

Leitura Adicional

Para os conceitos dos arminianos originais ler *Display of Arminianism de John Owen* (reimpressão Londres: Banner of Truth Trust, 1967).

Para o arminianismo de hoje, ver Clark Pinnock, *The Grace of God, the Will of Man* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1989).

Sobre a influência do arminianismo e sua forma wesleyana, ver Frederic Platt, “Arminianism” na *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed, James A. Hastings (Edimburgo: T & T Clark, 1908-1926), 1:1807. Infelizmente, o artigo “Free Will” no volume 6 é confuso e não oferece prova alguma, mas “Pelagianism and Semi-Pelagianism” (9:703) é claro e útil.

Para estudo sobre o calvinismo entre os batistas nos Estados Unidos, consultar Thomas J. Nettles, *By His Grace and for His Glory* (Grand Rapids, Michigan: Baker, 1986).

Para um breve estudo e crítica do evangelismo reavivalista, ver Iain Murray, *The Invitation System* (Londres: Banner of Truth Trust, 1967), assim como o estudo minucioso pelo mesmo autor e publicadora chamado *Revivals and Revivalism* (1992).

Para as idéias de Spurgeon, ver Iain Murray, *The Forgotten Spurgeon* (Londres: Banner of Truth Trust, 1966).

D. W. Bebbington documentou ambos os reavivamentos de interesse na

doutrina calvinista, assim como os declínios delas em sua preciosa obra *Evangelicalism in Modern Britain* (Londres: Unwin Hyman, 1989). Este minucioso estudo abrange todo o cenário inglês (muito diferente em vários aspectos importantes da experiência americana) de 1730 a 1980.

Michael Watts, finalmente completou o segundo volume de sua soberba obra *The Dissenters* (Oxford: Oxford University Press, 1995). Tanto o primeiro volume (1978) quanto o segundo contém material valioso sobre o declínio das igrejas não-conformistas na Inglaterra devido à influência do arianismo e ao repúdio da teologia calvinista.

2

A Incoerência da Teoria do Livre-Arbítrio

Tem sido freqüentemente observado que se os filósofos e teólogos se importassem em definir seus termos no começo de uma discussão, a maioria de seus debates seria desnecessária. É certamente verdade que precisamos ter um entendimento claro daquilo em que as pessoas crêem e o que elas querem dizer com os termos que usam, antes de adquirirmos qualquer direito de discordar. É também verdade que se o significado de uma palavra muda no curso do debate ou durante a apresentação do argumento, então o debate repentinamente muda para algo diferente, e a validade do argumento é destruída. Portanto, temos o direito de pedir não somente que os termos-chave sejam claramente definidos desde o começo, mas que também novos significados não entrem sorrateiramente em meio a uma exposição. Como protestantes, naturalmente esperamos que as idéias principais de nossa teologia sejam demonstravelmente derivadas da Bíblia. As suposições puramente humanas que podem ser mudadas ao acaso não podem ser a substância de uma cosmovisão consistentemente cristã.

Definições

Pelo termo livre-arbítrio eu quero dizer a crença de que a vontade humana tem um poder inerente de escolha com a mesma facilidade entre alternativas.

Normalmente isso é chamado de “poder de escolha contrária” ou “a liberdade da indiferença”. Essa crença não alega que não haja influências que possam afetar a vontade, mas ela insiste em que normalmente a vontade pode vencer esses fatores e escolher a despeito deles. Definitivamente, a vontade é livre de qualquer causação necessária. Em outras palavras, ela é autônoma de qualquer determinação externa. Esse conceito é, algumas vezes, chamado de libertário para distingui-lo da teoria chamada *determinismo, que afirma que a vontade é determinada em suas escolhas por causas internas ou externas. Uma terceira abordagem pensa ser possível uma espécie de compatibilismo, que sustenta que a liberdade da vontade pode coexistir com todos os eventos sendo determinada por um estado de coisas anterior. Uma tentativa bem conhecida de defender essa posição é encontrada nos *New Essays in Philosophical Theology* (1955), organizados por *Antony Flew e Alasdair MacIntyre.

Por determinismo, então, queremos dizer a idéia que afirma que nenhum evento finito pode acontecer puramente por acaso, mas que todos os eventos são casualmente determinados na sua natureza e ação por um estado de coisas anterior — de que não há eventos não-causados no mundo. O oposto do determinismo é o *indeterminismo, que sustenta que pelo menos alguns eventos não são causados por condições prévias, sendo que os atos livres da vontade estão entre eles.

Quando os arminianos dizem que a vontade é “livre”, eles estão dizendo que ela é livre de uma causa determinadora prévia. Veremos posteriormente que os calvinistas freqüentemente também usam o termo livre-arbítrio, mas eles não querem dizer que os atos da vontade sejam não-causados, e muito menos que eles aconteçam ao acaso, ou que sejam eventos fortuitos. Os arminianos são ansiosos para excluir Deus, de um modo especial, de ser a causa da escolha humana a fim de defender Deus da acusação de que Ele é “o autor do pecado”. Esse problema será tratado com mais detalhes no capítulo 10.

Quando os arminianos falam da “vontade”, eles estão se referindo a um poder independente e autodeterminante pelo qual somos capacitados a fazer escolhas autônomas. Quando os calvinistas se referem à “vontade”, este termo simplesmente significa a função de desejar ou escolher, não uma parte independente da anatomia da alma humana. Quando uma escolha é feita, esse ato da vontade é sempre o ato de uma pessoa que pode ser tanto regenerada como não-regenerada. Isto é, todos os atos da vontade são expressões de um caráter, seja ele bom ou mau. Jesus refere-se a isso em Mateus 7.15-20, quando ele adverte que “toda árvore boa produz bons frutos, porém a árvore má produz

frutos maus” (v.17), e que “não pode” (ou *dynatai*) ser de outra maneira. Ele mostra a consequência disso em seu famoso discurso a respeito do caráter: “Assim, pelos frutos os conhecereis” (v.20). Em Mateus 12.33, Ele enfatiza novamente esta verdade, dizendo: “A árvore é conhecida pelo seu fruto”.

Em outras palavras, boas pessoas habitualmente fazem boas escolhas e más pessoas habitualmente fazem más escolhas. Enquanto boas pessoas podem ocasionalmente fazer más escolhas, ou pessoas más fazerem boas escolhas, reconhecemos que essas escolhas estranhas são exceções e não podem ser mantidas consistentemente. O corpo total da legislação e da *ética ocidentais depende do reconhecimento universal de que as ações são o escoamento responsável do caráter de uma pessoa.

Pelo termo autonomia eu quero dizer a qualidade da vontade ou do intelecto que o capacita a funcionar a favor ou contra qualquer curso particular de ação, por meio disso exibindo uma capacidade inata. Originalmente, o termo significava “ser capaz de fazer suas próprias leis” e indicava independência de força externa ou interna. A *autonomia metafísica* é, portanto, a liberdade de um controle ontológico externo. A *autonomia epistemológica* significa a capacidade de entender e de interpretar a experiência consigo mesmo como o ponto de partida — a consciência autônoma não precisa de nenhuma interpretação prévia para tornar o mundo inteligível para a mente. A *autonomia moral ou ética* é a capacidade de fazer julgamentos morais de um senso interior do certo e do errado, o que implica uma capacidade de suprir os próprios padrões de alguém. Finalmente, a *autonomia teleológica* é a capacidade que alguém tem de determinar o seu próprio destino por suas próprias decisões e de estabelecer os seus próprios alvos.

Deveria ser evidente, a partir dessas descrições, que a autonomia apenas significa livre-arbítrio no sentido mais comumente aceito do termo. Certa vez alguém disse que as únicas pessoas que têm problema para definir o livre-arbítrio são os filósofos. Qualquer pessoa normal sabe exatamente o que ele significa. Ele simplesmente significa que “eu posso dirigir a minha própria vida pelas minhas próprias escolhas sem interferência externa e muito obrigado”.

O Círculo Arminiano de Pressuposições

É importante observar que onde quer que a maioria dos evangélicos veja a palavra

vontade ou *escolha*, as pessoas presumirão que o livre-arbítrio está implícito. A pressuposição básica é tão difusa que nenhuma tentativa jamais foi feita para “provar” o livre-arbítrio. Se uma pessoa desafiasse essa pressuposição, a conversa se processaria desta forma (após termos nos recobrado do choque inicial causado pelo fato de alguém se atrever a perguntar se temos um livre-arbítrio).

Arminiano: Bem, nós devemos ter um livre-arbítrio para que sejamos seres humanos responsáveis.

Calvinista: Mas o que você quer dizer por “responsável”?

A: Responsabilidade significa que fazemos escolhas reais.

C: O que você quer dizer por escolha “real”? Não é uma escolha real se ela realmente acontece?

A: Responsabilidade significa que agimos individualmente como seres humanos completos, em nossa própria integridade.

C: Você parece presumir que livre-arbítrio é uma parte do fato de sermos humanos.

A: Bem, é verdade. O livre-arbítrio é parte da imagem de Deus, e é isso que nos torna humanos.

C: Então, nós temos o livre-arbítrio porque agimos em nossa própria integridade.

A: Sim, e porque somos responsáveis por nossas ações.

C: Mas um momento atrás você baseou a responsabilidade no livre-arbítrio. Agora você está baseando o livre-arbítrio na responsabilidade.

A: Bem, é igual a situação da galinha e do ovo, quando você não sabe o que veio primeiro.

C: Mas no caso da galinha sabemos que veio primeiro: Deus criou primeiro a galinha.

A: Bem, Deus criou-nos com o livre-arbítrio.

C: Mas como você sabe disso? Está na Bíblia?

A: Mas se nós não temos o livre-arbítrio, não podemos ser considerados como responsáveis por nossas ações.

E assim por diante....

Dessa forma, a discussão consiste de uma série de repetições circulares de

idéias de algum modo conexas, mas sem que derivações lógicas sejam realmente obtidas. Essa espécie de conversa é extremamente comum nos seminários evangélicos e é a razão pela qual as pessoas ficam tão frustradas com esse tópico. Tantas coisas são assumidas sem reflexão que qualquer espécie de prova é impossível. De fato, ninguém parece fazer um esforço para provar o livre-arbítrio, e ocasionalmente a reivindicação será feita por aqueles que o defendem e que não pode ser provado. Mas se ele não pode ser provado, deve ser assumido ou tratado como se fosse auto-evidente. Em particular, deve ser reconhecido como vindo de fora da Bíblia. Se ele é considerado como auto-evidente, pressuposição privilegiada controlará o processo total de interpretação. Daremos uma atenção especial a este fenômeno quando as interpretações de versos específicos da Escritura forem examinadas no capítulo 9. Obviamente, embora uma pressuposição possa não ser encontrada na Bíblia, ela pode ser ainda verdadeira sobre outras bases, mas o fato de que ela não pode ser encontrada lá, deveria provocar em nós uma pausa. Pode ser que se trate de um elemento essencial de uma cosmovisão incompatível com o cristianismo. De fato, veremos no capítulo 4 que ele pode ser remontado à Queda.

Em que Sentido a Vontade é “Livre”?

Os arminianos querem que a vontade seja livre de interferência externa. Frequentemente dizem que, em particular, Deus nunca atropela nosso livre-arbítrio. Essa liberdade das causas externas é suposta para salvaguardar nossa integridade e assegurar nossa responsabilidade. Mas o que se entende por isso — a vontade ser livre de causação? Muitas vezes esse problema é contornado dizendo-se que a vontade é “autocausada”. Isso não significa que a vontade cria a si própria, mas que seus movimentos de escolher o curso de uma ação sobre outro são automotivados e espontâneos. A vontade é automovida em resposta ao que a mente conhece e pode causar tanto o agir em resposta às influências ou igualmente o resistir a elas. A vontade é livre para seguir ou resistir a qualquer que seja a opção que a mente lhe apresente.

O problema mais sério aqui é que essa espécie de espontaneidade é indistinguível do acaso. Precisamos apenas perguntar: “O que faz com que a vontade escolha um caminho e não outro?” Se ela não é causada, ela é puramente acaso. Se ela é causada para agir, então ela não é livre de causação. Não faz diferença para este argumento se a causa é interna para a personalidade ou se a

afeta de fora; contudo, visto que os arminianos estão oferecendo o livre-arbítrio como uma categoria de explicação de como os seres humanos funcionam, eles são obrigados a decidir sobre o que eles querem dizer por “livre”. Se eles admitem que as ações da vontade são causadas, eles escorregam para algum tipo de determinismo, mas se eles não admitem que a vontade seja causada, eles ficam num dilema pior, que esboçaremos agora em três partes.

Em primeiro lugar, os eventos do acaso não podem ser a essência do caráter. Quando dizemos que as pessoas possuem um “bom caráter”, queremos dizer que elas são pessoas moralmente assertivas — que elas podem ser confiáveis para fazer o que é certo, mesmo que estejam debaixo de forte influência para fazer o que é errado. Uma pessoa que age ao acaso, cujas decisões morais não podem ser distintas dos eventos meramente fortuitos, não somente possuem um “mau caráter”, não sendo confiáveis, mas de fato podem não possuir um caráter discernível. Uma personalidade totalmente ao acaso seria indistinguível de uma personalidade desintegrada ou insana. Em outras palavras, se a vontade é meramente espontânea em suas ações, caráter algum poderia ser formado.

Em segundo, a menos que as ações da vontade estejam diretamente presas ao caráter, como podemos ser considerados responsáveis por nossas ações? Como pode uma pessoa ser considerada responsável por eventos do acaso? Se os atos da vontade não são causados de modo que eles sejam realmente manifestações do caráter, como eles podem ser minhas ações mais do que o resultado do tirar a sorte com uma moeda? O fato é que não podemos ser considerados responsáveis por um evento do acaso, simplesmente porque não exercemos nenhuma influência causal. Eu posso ser considerado responsável por tirar a sorte com uma moeda, visto que eu provoquei o jogar da moeda, mas eu não posso ser responsável por fazer ela cair de um lado ou de outro. Em outras palavras, a verdadeira idéia de responsabilidade depende da causação. Portanto, a teoria do livre-arbítrio destrói a responsabilidade mais do que a apoia. O caso imaginário que vem a seguir é pertinente.

*Lord Bertrand Russel viveu como ateu sua vida toda desde os 14 anos de idade, até sua morte, em 1970, aos 98. Com frequência debateu e escreveu contra o cristianismo. Suponha que ele chegue ao juízo final com o seguinte argumento: “Agora, eu percebo que estava errado a respeito de não haver nenhum Deus, mas eu não vejo como tu podes mandar-me para o inferno. Afinal de contas, tu me criaste com um livre-arbítrio e nunca fizeste qualquer esforço para que eu evitasse agir de acordo com os seus ditames. Este livre-arbítrio tem sido

sempre autônomo de qualquer causação anterior e de teu controle em particular. Embora eu tenha pensado freqüentemente que talvez fosse melhor se o meu livre-arbítrio tivesse agido de acordo com o meu intelecto, algumas vezes o fez, mas outras não. De fato, ele não parece agir segundo qualquer padrão. Porque ele é uma causa não-causada de minhas ações, ele parece fazer todas as coisas ao acaso, sendo, portanto, imprevisível. Eu não tive nenhum real controle sobre ele, visto que tu o criaste autônomo. Simplesmente eu não sou responsável pelos eventos fortuitos que eu não posso controlar ou prever. Como podes tu enviar-me para o inferno por ações surgidas de um livre-arbítrio que, pelo fato de ele ser livre, não está também sob meu controle?” Deixaremos que os arminianos encontrem a solução para esse problema.

Terceiro, a pergunta a ser enfatizada é: Como pode uma vontade puramente espontânea (“automovida”) começar uma ação? Se a vontade é “neutra” e não predeterminada para agir de um modo ou de outro, o que faz com que ela aja? Se ela parte do neutro, como ela pode sair desse centro morto? Se é dito que a vontade é “induzida” ou “levada” ou “influenciada” para agir, devemos insistir que essas são meramente palavras para diferentes tipos de causação. Somos novamente forçados a enfrentar o problema do que realmente se quer dizer por vontade ser livre de causação. Ou ela age puramente por acaso, ou parece que não o faz de forma alguma. Isso, naturalmente, oblitera completamente a possibilidade de crescimento em santidade, que foi uma preocupação especial dos arminianos posteriores.

Há outros problemas associados com o que “influências” realmente significa. São a persuasão moral e o argumento baseado na razão causas da ação ou da direção da vontade? Alguns evangelistas arminianos seguem Finney na crença de que a vontade pode e deve ser movida à fé em Cristo pelo uso do raciocínio e dos exemplos morais. Portanto, eles fazem uso total das evidências e usam outros argumentos apologeticos para convencer o pecador a crer, arranjando histórias morais e freqüentemente emocionais para induzir a vontade à fé. O livre-arbítrio é, aparentemente, ainda capaz de fazer uma escolha livre entre a crença e a incredulidade.

Mas se a vontade age porque é convencida pela razão e induzida pela emoção ou pelo exemplo moral, como isso realmente difere de ser causada por um ato ou manipulação exterior? Se é objetado que ela ainda age livremente quando as evidências lhe são apresentadas (i.e., as persuasões não foram causais), por que as evidências e as razões são ainda necessárias? Seria melhor deixar a vontade

autônoma decidir por si mesma, sem ser influenciada por qualquer argumento. De fato, parece que, mesmo o fato de apenas ao ouvirmos um argumento, seria uma ameaça explícita à nossa autonomia, à nossa neutralidade moral. Se eu sou dominado ou empurrado por um argumento, decidindo ir com a correnteza, o empurrão se torna uma causa de minha direção — o argumento causou minha escolha. O fato de que eu cooperei não faz nenhuma diferença para o fato da causação.

A Bíblia torna claro em muitas passagens que a vontade não é moralmente neutra. Em Romanos 14.23, Paulo conclui sua explicação da razão pela qual nós sempre devemos agir de acordo com a nossa consciência declarando que “tudo aquilo que não provém da fé é pecado”. Para Paulo, todos os movimentos morais brotam do princípio da fé ou, à revelia, da carne — meros atos da natureza pecaminosa. Portanto, não pode haver tais ações moralmente neutras, incluindo os atos da vontade. Em Hebreus 11.6, é nos dito, de modo semelhante, que “sem fé é impossível agradar a Deus”, mas isto parece novamente levar à conclusão de que todos os atos humanos são ou não motivados pela fé. Jesus diz no Evangelho de João que qualquer que não crê, “já está condenado”, e que se uma pessoa continua a rejeitar Cristo, “a ira de Deus *permanece* [continuamente] sobre ele” (3.18,36, ênfase minha). Isto não é o mesmo que dizer que a situação do pecador é neutra até que ele decida por Cristo, mas que ela já está estabelecida — cada pessoa é justificada ou está presentemente debaixo de condenação. Como pode haver qualquer território de neutralidade moral num universo criado por um Deus justo? Mais atenção será dada a este tópico no capítulo 6 (“Depravação e Eleição”).

Onisciência e Certeza

Uma outra questão que pode ser levantada diz respeito à certeza dos arminianos de que eles possuem o livre-arbítrio. Como podem eles ter certeza disso? Eles normalmente insistem em que isso é tão óbvio que somente uma mente perversa poderia pensar de maneira diferente. Mas as pessoas razoavelmente inteligentes e boas têm sido levadas a negar o livre-arbítrio, de forma que isso não pode ser considerado tão óbvio pelos arminianos. O fato de ser óbvio pode ser uma espécie de auto-engano. A tese de que as pessoas que não aceitam a teoria do livre-arbítrio são seres humanos moralmente defeituosos é um mero abuso, não um argumento inteligente. Um argumento inteligente requer pressuposições corretas,

uma série de silogismos conectados ou implicações conexas que não violem as leis da lógica e, ao menos, uma conclusão que seja autorizada pelas premissas. Para a mente racional, tal conclusão é a essência do progresso real na busca da verdade.

O calvinista prontamente concorda que é óbvio que façamos escolhas reais e que, portanto, a vontade existe como uma capacidade de fazer decisões. Mas isso está longe de aceitar a teoria popular do livre-arbítrio a respeito de como a vontade se comporta. Por que não pode a vontade ser “livre” em um sentido em que o arminiano (ou outro tipo de libertário qualquer) nunca pensou? Há diversos modos em que podemos pensar sobre a vontade como sendo livre. Pode ser dito que a vontade é livre para realizar algumas escolhas, mas não outras. A maioria dos calvinistas concorda com Martinho Lutero que nós somos livres para fazer muitas coisas “no mundo”. Essas coisas incluiriam comer ou jejuar, escolher café ao invés de chá para a refeição matinal, ou fazer um curso sobre a História francesa ao invés de sobre a História da Rússia. Contudo, quando entramos na esfera das coisas espirituais, somos muito mais limitados, não possuindo capacidade espiritual para nem mesmo entender o que Deus quer, muito menos o poder de fazer isso. Entretanto, a questão que separa o calvinista do pelagiano e do arminiano, não é se fazemos escolhas reais ou não, ou ainda se a vontade é real ou não, mas se a vontade é livre no sentido exigido pelo arminiano.

Assim, a vontade pode ser livre no sentido em que ela não é coagida por forças naturais externas para escolher ir para um lado e não para outro, mas ela pode ainda ser capaz de agir em harmonia com os outros elementos da personalidade, tal como o intelecto ou alguns hábitos internos, como os efeitos do alcoolismo por exemplo. Ela pode agir de modo totalmente livre ao dar expressão ao caráter interior. Isto é, a vontade pode ser livre na medida em que ela expressa livremente nossa natureza sem ser autônoma ou agindo sem uma causa prévia. Este é o sentido em que a Confissão de Fé de Westminster fala do livre-arbítrio no capítulo 9: “Deus dotou a vontade do homem daquela liberdade natural, que ele nem é forçado para o bem ou para o mal, nem a isso é determinado por qualquer necessidade absoluta da sua natureza” (IX, 1.). Não há nada nisso que seja inconsistente com o calvinismo, e é difícil imaginar que os teólogos de Westminster quisessem expressar o arminianismo! A Confissão simplesmente afirma que a vontade tem uma liberdade de sua própria natureza e que ela não é forçada a agir, nem é determinada por uma “necessidade absoluta” no sentido materialista de “natureza”, tão popular nos anos 1600.

O restante do capítulo IX chama a atenção para o fato de que a vontade na natureza caída não é livre para realizar o bem espiritual, falando de uma “escravidão da vontade debaixo do pecado” da qual somente a regeneração pode nos libertar. A vontade natural caída não pode nem mesmo preparar-se para a regeneração, muito menos converter-se. É manifesto que os calvinistas crêem que a vontade (1) é livre somente no sentido que é livre para expressar o caráter da pessoa, (2) deve ser regenerada antes para que seja livre para obedecer a Deus e (3) nunca ela é forçada a agir contra a sua própria natureza. Segundo o meu entendimento, nenhum escritor calvinista pensa que a vontade pode ser forçada mecanicamente a agir contra a sua própria natureza.

Surge, então, a seguinte pergunta : Visto que a afirmativa do livre-arbítrio é a reivindicação de que nenhuma causa exterior controla as escolhas da vontade, como se pode ter a certeza de que é realmente assim? As ações da vontade são movimentos da alma, e estes, por sua vez, estão envolvidos com o trabalho do cérebro. O cérebro é uma máquina eletroquímica de complexidade maravilhosa, mas ele pode ser afetado por muitas coisas físicas, de um simples abalo ou choque de correntes elétricas. Ele pode ser afetado pelo crescimento de um tumor ou por elementos químicos no sangue, tal como o LSD. Como sabemos que ele não é afetado também pela radiação cósmica? Milhões de partículas pequeninas vindas de estrelas e galáxias distantes passam pelo nosso corpo o tempo todo. Não temos idéia alguma dos efeitos que eles podem ter sobre os átomos e moléculas de nosso corpo com o qual elas colidem. Como pode uma pessoa que crê no livre-arbítrio estar certa que seu cérebro não está sendo modificado a todo instante por partículas subatômicas, fazendo com que sua vontade “neutra” vá numa direção ao invés de outra? Necessitar-se-ia ter um conhecimento exaustivo da situação a fim de se ter a certeza de que nenhuma causa esteja operando sobre a vontade humana. Assim, a crença no livre-arbítrio parece requerer onisciência.

O Calvinismo Inconsistente

*William G. T. Shedd escreveu uma *Systematic Theology* extremamente valiosa em 1888, uma exposição magistral do calvinismo clássico, com uma análise detalhada de como ele pensava que o livre-arbítrio funciona (vol. 2, cap. 3). Num capítulo anterior intitulado “O Estado Primitivo do Homem”, ele repetidamente usa termos como autodeterminação, automovimento, volição, inclinação e muitos outros, deixando o leitor com a idéia de que Shedd era uma das mentes mais sutis que já escreveu sobre esse assunto. Ele enfatiza,

detalhadamente, que o conceito de uma vontade indeterminada é uma autocontradição (pp. 109 e ss.). Ele desce a grandes pormenores para explicar como a vontade deve ter suas raízes na causação moral a fim de produzir caráter.

Até agora tudo bem. Mas há um problema antecedente. No primeiro volume de sua *Teologia Sistemática*, Shedd desce a detalhes para explicar a diferença entre predestinação e destino: “Predestinar uma ação voluntária é torná-la certa... Tornar certa não é o mesmo que compelir, ou tornar necessário... Um evento no mundo material é tornado certo por uma força física; isso é compulsório. Um evento no mundo moral é tornado certo por uma operação espiritual; isso é voluntário e livre” (p. 413).

À primeira vista alguém pode pensar que Shedd está meramente distinguindo entre dois tipos de causação, mas não é verdade. No volume 3, que é um volume suplementar, ele retorna ao assunto, enfocando Anselmo. Ele diz que Anselmo faz uma distinção entre uma “necessidade antecedente” e uma “necessidade subsequente”, que ele supõe possa ajudar-nos a entender “o automovimento e a responsabilidade da vontade escravizada”. Ele cita Anselmo: “Há uma necessidade antecedente *que é a causa de uma coisa*, e há também uma necessidade subsequente surgindo da coisa em si” (p. 162, *itálicos meus*). Assim, Anselmo define a “necessidade antecedente” como sendo equivalente à causação. Após alguns exemplos mais, Shedd continua: “Aplicando essa distinção à queda da raça humana em Adão: *Não há nenhuma necessidade ‘antecedente’ de que essa queda da raça deva ocorrer. Foi deixada à autodeterminação da vontade humana que ela ocorresse*” (p. 163, *itálicos meus*).

Em outras palavras, em sua ansiedade em preservar alguma espécie de autodeterminação para a vontade, Shedd finalmente admite que as ações da vontade são não-causadas. Isso não somente conflita com a sua rejeição de uma vontade indeterminada, mas também fecha a brecha entre sua idéia de vontade e aquela que ele chama de pelagiana, referindo-se à “idéia pelagiana de liberdade como... indeterminação” (p. 334). Mas indeterminação é simplesmente a ausência de causação. A posição de Shedd parece ser, finalmente, autocontraditória.

Shedd é um dos calvinistas típicos que sustentam uma boa visão da soberania de Deus, mas não querem abandonar algo do livre-arbítrio que torna, em última instância, o pensamento deles indistinguível do indeterminismo arminiano. Eles podem tentar encobrir suas idéias com palavras como *mistério*, *paradoxo* ou *antinomia*, mas, afinal de contas, uma contradição permanece.

Um Caso Mais Recente

Francis Schaeffer era um calvinista sério e tencionava sustentar a Confissão de Fé de Westminster na sua totalidade. Mas em L'Abri, quando eu notei que alguns obreiros de lá realmente defendiam idéias do livre-arbítrio, que eram indistinguíveis do arminianismo, procurei resolver o problema com o próprio Schaeffer. Perguntei-lhe como ele poderia colocar tão grande ênfase sobre desafiar a “autonomia” da pessoa natural ao mesmo tempo em que defendia uma versão de “livre-arbítrio” que cheirava a arminianismo. Ele disse que queria manter um testemunho claro contra o “determinismo” enfatizado nos cursos de psicologia e sociologia das universidades seculares. Ele disse: “Estes rapazes vêm para L'Abri com uma sólida formação baseada nas idéias seculares a respeito do homem que faz com que eles se sintam como animais ou máquinas. Eu não quero que eles confundam a visão cristã da soberania de Deus com esta espécie de coisa.”

Esse foi o mesmo erro estratégico que a igreja primitiva e os teólogos medievais cometeram: pensaram que a resposta ao fatalismo pagão seria o libertarismo igualmente pagão. A resposta ao determinismo racionalista não é o indeterminismo não-racionalista, mas a soberania e o plano pessoal do Deus da Bíblia. Na época, foi um grande quebra-cabeça para mim que aquele homem (Schaeffer), a quem Deus havia usado de maneira notável para forçar o mundo evangélico a enfrentar as suas responsabilidades intelectuais (e quem tinha derivado muitas de suas idéias de Cornelius Van Til) parecesse querer, quando confrontado pelos deterministas seculares, oferecer uma alternativa não-cristã para um dilema não-cristão.

Schaeffer usou muitas vezes o termo “misticismo semântico” para descrever o modo como os liberais usam os termos ortodoxos num determinado momento, criando um sentimento de ortodoxia e, então, usam termos diferentes retirados das teorias seculares no momento seguinte, esvaziando os termos originais de seu real significado. Eu lhe perguntei se sua negação da autonomia e da insistência subsequente no livre-arbítrio não havia sido um exemplo de misticismo semântico. Visto que todo o seu método apologético dependia do desafio à autonomia metafísica da pessoa não-regenerada, por que, então, usar de novo o termo “livre-arbítrio”? Ele pensou um pouco a respeito da pergunta, e então disse que pensaria um pouco mais e me daria uma resposta na semana seguinte.

Duas semanas mais tarde eu o abordei quando saía da capela no domingo e perguntei se ele já tinha a resposta. Sua resposta foi que ele sentia que eu não havia entendido o que ele queria dizer por “autonomia”, e sugeriu-me que eu

lesse novamente seus primeiros dois livros. Mas sua concepção de autonomia estava perfeitamente clara para mim — ela era idêntica a de Cornelius Van Til. O problema era que Schaeffer não queria desafiar as pessoas a serem calvinistas consistentes falando contra a teoria do livre-arbítrio. E eu não mais toquei no assunto com ele.

O que é “Responsabilidade”?

Eu devo ter em minha biblioteca uns 50 livros que dizem respeito à suposta relação entre livre-arbítrio e responsabilidade, mas somente um deles faz algum esforço para questionar se há qualquer conexão lógica entre esses dois conceitos. No último capítulo do seu livro *Religion, Reason and Revelation*, Gordon Clark observa que ninguém jamais demonstrou que o conceito de responsabilidade é, de alguma forma, dependente de um estado anterior do livre-arbítrio. Esses dois termos aparecem freqüentemente no mesmo contexto, e é freqüentemente afirmado que “se nós não temos o livre-arbítrio, não podemos ser responsáveis por nossas ações”, mas ninguém se importa em provar isso.

Uma típica expressão erudita dessa afirmação é feita por D. A. Carson, em sua tese de doutorado, publicada como *Divine Sovereignty and Human Responsibility* (1981), um excelente estudo de como a literatura do período helenístico trata o problema. Carson conclui com uma explicação da descrição joanina de ambas, a soberania divina e a responsabilidade humana pelo pecado, observando que nenhuma tentativa é feita por João para produzir qualquer explicação especulativa de como as duas coisas operam juntas, de um modo diferente da literatura helenística na qual este assunto é tratado. Carson fica devidamente impressionado em como esses dois tópicos podem coexistir lado a lado por todo o Evangelho de João sem qualquer reconciliação filosófica. Não passou pela cabeça de Carson, contudo, que o próprio João não tivesse notado nenhuma tensão ou conflito pelo simples fato de não haver nenhum.

Uma chave para o fato de Carson estar sob a impressão de que a soberania de Deus não pode ser reconciliada com a responsabilidade humana pode ser encontrada no capítulo intitulado “Os Limites do Livre-Arbítrio”. Logo no começo, a primeira sentença reza: “Responsabilidade é a certeza ligada ao ‘livre-arbítrio’ de algum modo” (p.206). Mas, a despeito de uma discussão subsequente de vários tipos de calvinismo inconsistente, Carson em algum lugar mostra que sua suposição primeira é correta. Ele simplesmente junta a longa fila de calvinistas

inconsistentes que assumem que o livre-arbítrio “em alguma medida” fortalece a realidade da responsabilidade. Mas em qual medida?

Eu simplesmente repetirei aqui o desafio que Gordon Clark faz aos arminianos de escreverem uma prova de que a responsabilidade é, de algum modo, dependente ou que pode ser derivada do conceito deles de livre-arbítrio. Naturalmente, eles podem definir o livre-arbítrio de qualquer modo que vá ao encontro da necessidade teológica deles, mas os cristãos deveriam tirar suas premissas da Bíblia. Carson reconhece o livro de Gordon Clark, *Biblical Predestination* (1969), mas não menciona *Religion, Reason and Revelation*, onde o assunto de seu próprio capítulo final intitulado “The Formulation of the Tension” é discutido em detalhes. É simplesmente assumido que há uma tensão.

Teria sido útil se Carson tivesse explicado por que a literatura helenista é tão corrompida pelas tentativas especulativas de reconciliar o conceito de responsabilidade com a soberania de Deus e, então, teria explorado por que a Bíblia não trata, de forma alguma, as duas coisas como estando em tensão ou conflito. Talvez ele simplesmente tenha decidido não incluir essas questões adicionais no escopo do estudo. (Deveria também ser considerado que eles podem somente parecer estar em conflito porque o pensamento não-cristão impôs pressuposições falsas e contraditórias sobre o tópico como condição para discussão. Isto é, a mente natural pressupõe que a visão cristã é impossível antes que ela comece sua consideração “objetiva” do assunto). Contudo, a tese de Carson não torna disponível ao leitor uma análise excelente de como a literatura (na sua maioria de origem judaica) da era helenística lida com esse dilema importante da incredulidade. Ela deveria ser lida por todo cristão interessado na história do debate sobre o livre-arbítrio.

Contudo, permanece o fato de que não somente não há nenhuma conexão demonstrável entre o livre-arbítrio e a responsabilidade, mas também que a idéia arminiana de liberdade da indiferença é totalmente destituída de qualquer senso de responsabilidade. Pode ser difícil para alguns entender a relação entre a responsabilidade humana e a soberania de Deus — eles são perfeitamente honestos em dizer que “não vêem como podemos ser considerados responsáveis se não temos o livre-arbítrio”. Mas para o cristão que crê na Bíblia, em nenhum lugar na Bíblia a responsabilidade está vinculada ao livre-arbítrio. Ela nunca usa o livre-arbítrio como uma categoria de explicação, nem uma só vez sequer.

Responsabilidade Bíblica

Talvez uma explicação calvinista do significado de responsabilidade ajude a clarear o problema. Devemos começar com uma definição: responsabilidade é simplesmente um sinônimo de “prestar contas”, e significa que devemos responder diante de Deus, o juiz, por nossas ações. Isso quer dizer que, se Deus nos chama para tratar de uma de nossas ações, ficamos moralmente obrigados a responder por ela diante de Deus. Somos “responsáveis” diante de Deus. Embora a Escritura não use o termo abstrato *responsabilidade*, o fato de que seremos finalmente chamados à juízo é freqüentemente encontrado em toda a Escritura. A Bíblia baseia a responsabilidade em quatro coisas.

Primeira, somos responsáveis diante de Deus porque ele é o Criador e nós somos *criaturas*. Deus tem liberdade de chamar qualquer elemento de sua criação para responder diante dele a qualquer hora — é simplesmente sua prerrogativa como Senhor Soberano. O barro está sujeito ao Oleiro simplesmente porque ele é o Oleiro. Em outras palavras, nossa responsabilidade está baseada em nossa *ontologia*, ou em nosso ser, como criaturas. Esta é a mensagem de Jó, quando Deus lhe responde do meio do redemoinho (Jó 38.1-4), e de Isaías, que contém uma longa polêmica contra aqueles que se esquecem do Criador a fim de adorar a criatura (40-57). Paulo sumariza os resultados dessa irresponsabilidade moral em Romanos 1. Ele empresta de Isaías (29.16; 45.9; 64.8), de Jeremias (18.1-6) a imagem do Oleiro e do barro que ele usa em Romanos 9.21. No final, todos nós compareceremos perante o tribunal de Deus (Rm 14.10). No final, “todo joelho se dobrará” (Is 45.23).

Segunda, somos responsáveis diante de Deus porque ele é o ponto de referência moral para o que é certo e errado, e não nós próprios. Isso é o que é vinculado ao nosso reconhecimento de Deus como santo. Nossa responsabilidade diante de Deus é uma necessidade ética, por causa de nossa necessidade de um padrão fora de nós mesmos. Jó percebeu que como Deus é soberano sobre sua criação, ele também é justo permanecendo contra a pecaminosidade de Jó (40.1-5; 42.1-6). Na verdade, Jó não havia feito nada para merecer o tratamento que recebeu de Deus. Ele havia sido mais reto do que seus amigos “confortadores”, e seu entendimento da situação foi mais teologicamente correto do que as explicações especulativas que eles ofereceram para os sofrimentos de Jó (1.22; 42.7). Mas o próprio Deus é o padrão moral tanto para ele próprio como para nós, como Eliú mostrou no capítulo 34. Portanto, Jó tinha de submeter-se inteiramente ao que Deus fez, tenha ele entendido a razão de tudo ou não. Nem

o próprio Jó descobre o que o leitor do livro sabe — que Jó é realmente peça de um jogo bem maior, na grande disputa entre Deus e Satanás (1.6-12; 2.1-7). Deus não está obrigado a dizer-nos todas as coisas. Antes, o pequeno conhecimento que temos é um ato de misericórdia.

Terceira, somos responsáveis diante de Deus pelo *conhecimento* que temos. Todos os pecadores pecam (mais ou menos) contra a luz e a verdade. Ninguém é destituído totalmente da luz da consciência, e seremos julgados de acordo com a luz que temos (Rm 2.12-16). Aqueles que têm menos conhecimento serão julgados menos severamente do que aqueles que pecam com mais luz. Daniel adverte o rei Belsazar de que ele conhecia mais coisas a respeito dos tratos anteriores com Deus do que seu pai Nabucodonosor: “Tu, Belsazar, que és seu filho, não humilhaste o teu coração, ainda que sabias tudo isto” (Dn 5.22). Em Lucas, o servo ignorante que desobedeceu é punido menos severamente do que o servo que conhecia a vontade de seu senhor e, ainda assim, não fez a sua vontade (Lc 12.42-48). Assim, há graus de responsabilidade neste sentido. Podemos chamar isso de nossa responsabilidade *epistemológica*. Somos responsáveis pelo que conhecemos — poderia ser dito que há uma mordomia da verdade pela qual deveremos responder finalmente diante de Deus.

Quarto, somos responsáveis porque o propósito da criação é a glória de Deus (Is 43.7; Cl 1.16; Ap 4.11), e somos responsáveis como mordomos das bênçãos de Deus para cumprir o fim ou o propósito de Deus em criar-nos no mundo. Deus ama sua criação e finalmente “destruirá aqueles que destroem a terra” (Ap 11.18). Podemos nos referir a esta responsabilidade como sendo a responsabilidade *teleológica*, porque ela diz respeito à nossa tarefa como servos no desígnio da criação, que é a de trazer glória a Deus.

Parece, então, que longe de basear a responsabilidade humana em alguma teoria do livre-arbítrio inato no ser humano, a Bíblia baseia-a nas implicações da distinção entre o Criador e a criatura, e as relaciona com as quatro áreas clássicas da ontologia, ética, *epistemologia e *teleologia. Em outras palavras, por toda a Escritura, a responsabilidade é um reflexo de nossa relação com Deus como Criador, como a origem do significado moral, como nosso ponto de referência para a verdade revelada e como aquele que dá propósito e direção últimos à sua criação. E se Deus é, de fato, o ponto de referência máximo para o significado nas quatro áreas do ser, do conhecer, da ética e do propósito, onde poderia a criatura permanecer para elaborar uma crítica racional de qualquer coisa que Deus possa fazer? Esse é o ponto filosófico em que se baseia o desafio de Paulo

em Romanos 9.20: “Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus?” Não há simplesmente nenhum ponto de partida disponível para um ser finito num universo finito. Para uma criatura, todos os pontos são relativos. Somente por ouvir primeiro a revelação de Deus pode um ser finito ter qualquer ponto de referência fixo. Este tópico será levantado novamente no capítulo 11, onde trataremos da questão da localização da referência suprema.

Incoerências Teológicas

Considere a doutrina da criação, na qual presumivelmente todos os evangélicos arminianos crêem. Se existe de fato um livre-arbítrio, ele é necessariamente um aspecto da nossa natureza humana. Mas se ele é criado, ele deve ter um conjunto complexo de qualidades que são coletivamente sua natureza. Isto é, a fim de que exista uma entidade temporal, ele deve consistir de um conjunto de propriedades que o distingue de outras coisas. Se ele não possui tais características, ele não possui nenhuma natureza discernível — ele não existe. Se ele tem tais propriedades, elas determinam a sua natureza e, assim, a sua conduta, o que significaria que ele não é de forma alguma um acaso. Mas se a vontade age de acordo com as suas propriedades previamente existentes, suas ações estão sendo causadas em algum grau. Isso não serve como ajuda para o arminiano.

Esse problema não pode ser evitado meramente insistindo-se que Deus criou a vontade com a propriedade da liberdade, visto que este termo ainda precisa ser definido de modo a evitar o argumento de Bertrand Russel (ver p. 53). Se acrescentarmos que Deus simplesmente limitou-se a não interferir na vontade, como pode o arminiano distinguir isso da conclusão de que Deus criou seres que agem de acordo com os estímulos do acaso em seus cérebros, e que eles podem controlar ainda menos do que ele?

Além do mais, como a onisciência de Deus é minada pela idéia do livre-arbítrio, assim também o é a doutrina clássica da providência. Se Deus tem de continuamente fazer ajustes em suas esperanças para o futuro, modificando seus planos para que se ajustem às permutações múltiplas e às flutuações do acaso de milhões de decisões do livre-arbítrio dos homens a cada segundo de um dia, como posso ter qualquer confiança de que minha oração (ou promessa de Deus por falar nisso) será cumprida? Não é de espantar que alguns defensores modernos do livre-arbítrio tenham sido engolidos pelo fluxo heraclitoniano da teologia do processo. Pode ser esperado deles que escolham a ontologia que melhor se encaixe em sua ética relativista e em sua epistemologia subsequente. O

libertarianismo conduz finalmente à teologia do processo. Na verdade ele parece exigir isso.

Então, se é realmente verdade que “Deus nunca atropela o livre-arbítrio”, como pode o cristão honestamente orar a Deus pela salvação de alguém? Deus somente poderia responder esta oração violando a independência da vontade, por exercer uma influência indevida sobre a alma não-regenerada. Se Deus respondesse a essa oração específica, também seria injusto de acordo com os padrões arminianos, porque isso tornaria Deus um ser parcial visto que essa pessoa, por quem estamos orando, não é mais merecedora de salvação do que outro pecador qualquer não-regenerado. O calvinista pode simplesmente responder a esse dilema com um verso dos Salmos: “Bem-aventurado aquele a quem tu escolhes, e aproximas de ti, para que assista nos teus átrios” (Sl 65.4). Além disso, Jesus disse que ninguém tem capacidade de vir a Deus exceto aqueles a quem Deus aproxima de si (Jo 6.44-45; cf Jr 31.3 e Os 11.4). Os calvinistas são eternamente gratos pelo fato de Deus ter misericordiosamente “atropelado” a vontade pecaminosamente rebelde deles pela regeneração dela juntamente com o restante de sua personalidade, trazendo-a de volta para si mesmo, para que eles pudessem ir a Cristo.

Além disso, todas as profecias preditivas na Bíblia são minadas pela introdução do livre-arbítrio como um fator causal na História. Considere o problema que Deus teria enfrentado com sua predição de que o Messias haveria de nascer em Belém da Judéia, quando a mulher grávida de Jesus estava vivendo na cidade errada, ao norte em Nazaré. Segundo Lucas, a fim de que o casal fosse para a cidade certa, Deus movimentou todo o império romano desde César Augusto até a burocracia romana na Palestina, de forma que cada cidadão pudesse ir para a sua cidade de origem, onde estavam guardados os registros de nascimento de suas famílias.

Imaginemos, por um momento, como muitas escolhas do livre-arbítrio estariam envolvidas na movimentação dessas pessoas do norte da Palestina para a cidade do sul onde o profeta disse que Jesus deveria nascer. Suponha que eles tivessem decidido começar uma semana mais tarde. Afinal de contas, tal censo haveria de levar muitos meses para ser completado mesmo se todas as pessoas, sem exceção, resolvessem obedecer como ordenado pelas autoridades romanas. Então, porque Maria estava grávida, eles poderiam ter decidido deixá-la com sua prima Isabel, e José viajaria sozinho representando a família toda. Ou eles podiam ter decidido parar no caminho, em Samaria ou Betel, ou nas circunvizinhanças de Jerusalém.

Ou ainda, eles poderiam ter decidido caminhar até a cidade próxima, quando viram quão lotada estava a pequena cidade de Davi quando finalmente chegaram lá. Qualquer uma dessas decisões teria ignorado enormemente a química predeterminada do corpo daquela que estava para ser mãe (da qual os participantes não sabiam virtualmente nada), e o bebê teria nascido numa cidade errada, em algum lugar do caminho entre as cidades. Isso prejudica seriamente a familiar história do Natal.

Parece que, para cumprir essa predição no Antigo Testamento a respeito de Belém, Deus precisou ter o controle sobre cada átomo do corpo de Maria e cada átomo de toda burocracia de Roma. Deus tinha de saber de antemão o que sucederia após cada decisão livremente tomada. Nada menos que isso poderia garantir o sucesso dessa única predição.

O arminiano pode objetar com *C. S. Lewis que Deus, estando “fora do tempo”, simplesmente veria os eventos coincidindo com o caminho e feito a predição com base na sua presciência, do modo como teríamos presciência de como um filme termina por ver o trailer do filme. O calvinista é, então, levado a perguntar: quem criou este “futuro” que Deus é capaz de ver antecipadamente? Deus obteve este conhecimento do mundo do mesmo modo que o empírico obtém?

A razão de eu poder ver o *trailer* de um filme é que alguém já fixou a história sobre o celuloide para que eu o examinasse empiricamente. Se o futuro já existe em algum sentido na mente de Deus, é este conhecimento certo e verdadeiro? Ou ele é meramente um conhecimento incerto daquilo que pode acontecer possivelmente se César, Maria e José resolvessem tomar certas decisões baseados em seu livre-arbítrio? Se for assim, esse conhecimento é meramente um conhecimento de múltiplas possibilidades abstratas, não de eventos reais. Como poderia o próprio Deus fazer uma predição com base num conhecimento incerto de um futuro ainda não estabelecido? Por outro lado, se é um conhecimento certo, como poderia qualquer das decisões tomadas para que a história se completasse ter sido diferente?

Eu não vejo como um arminiano pode responder racionalmente esse tipo de pergunta sem sair da ortodoxia cristã — que é o que recentes arminianos estão fazendo (como os socinianos dos anos 1600). Perguntando de outra maneira: como pode Deus ter conhecimento certo de um futuro incerto? Alguns dirão que nós somos simplesmente finitos, e que há uma limitação inegável em nosso

entendimento. Mas esse problema do *status* do conhecimento que Deus tem do futuro é um problema lógico da incoerência da teoria do livre-arbítrio, não um problema de limitação.

Será estabelecido no capítulo 6 que as pessoas caídas laboram sob uma incapacidade mais séria do que mera limitação. Nossa finitude nunca é tratada na Escritura como “um problema”. Ao contrário, somos vistos como seres em algum sentido escravizados aos resultados da queda de Adão e Eva, e isto afeta nossa competência espiritual, tanto para entender o dilema humano como para responder à interpretação que Deus dá dele (Rm 8.6-8; 1Co 2.14-15).

Agora vamos voltar à tese de que devemos ter um livre-arbítrio porque somos feitos à imagem de Deus. Isso levanta toda a questão da natureza humana — O que nos constitui como “humanos”?

Leitura Adicional

A literatura sobre a controvérsia entre livre-arbítrio e determinismo é imensa. Cada texto introdutório à filosofia tem um capítulo intitulado “Livre-arbítrio e Responsabilidade”, ou algo similar.

A atitude dos Reformadores pode ser colhida na obra *A Escravidão da Vontade*, de Lutero, convenientemente impressa pela Westminster Press com o *Tratado Sobre a Liberdade da Vontade*, de Erasmo juntas num único volume com o nome de *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*.

Para o modo como a pressuposição da autonomia humana tem corrompido o esforço apologético da cristandade nos últimos 1800 anos, ver *A Survey of Christian Epistemology*, de Cornelius Van Til (Nutley, N.J.: Den Dulk, 1969). Em *A Christian Theory of Knowledge* (Grand Rapids, Mich: Baker, 1969), o capítulo 4 contém um panorama valioso sobre como os pais da igreja comprometeram seu testemunho na preparação para a síntese medieval.

Para a fonte que destruiu os últimos vestígios do libertarianismo em minha própria mente, leia-se o último capítulo, “God and Evil”, do livro *Religion, Reason and Revelation* (Nutley, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1961), de Gordon Clark.

O pensamento arminiano recente é encontrado em *Grace Unlimited* (Minneapolis: Bethany House, 1975), e *The Grace of God, the Will of Man*

(Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1989). Ambos são coleções de ensaios de uma considerável lista de eruditos e são editados por Clark Pinnock.

Para a demolição secular dos métodos apologéticos tradicionais comprometidos, veja *God and Philosophy* (Nova York: Harcourt Brace, 1966), de Antony Flew. Nos parágrafos 2.34-40 (p. 43-47), ele desafia os cristãos a levarem a sério a idéia de um Criador, argumentando que se eles fizerem assim, a necessidade de defender a autonomia provavelmente os forçará a abandonar totalmente a crença em Deus.

Edwin Hatch ministrou as conferências Hibbert 1888, que foram impressas como *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church* (Londres: Williams and Norgate, 1890). Os capítulos 6 e 7 discutem a dependência dos pais da igreja primitiva das fontes gregas para a sua doutrina sobre o livre-arbítrio.

3

O que nos Torna Humanos? Humanismo & Cristianismo

O humanismo começa tipicamente sua interpretação da experiência humana tendo a raça humana como o ponto de referência para entender a realidade. A autonomia do pensamento humano é simplesmente pressuposta, e espera-se que tudo o mais esteja alinhado com esse dogma. Tal procedimento gera necessariamente uma grande variedade de teorias a respeito de como é a natureza humana, visto que o pseudo-investigador pode fixar-se sobre qualquer coisa que chama a atenção para classificar os dados. Iremos rever aqui sete desses humanismos como descritos num livro recente sobre o tópico e, então, analisar o tratamento que o autor dá ao cristianismo para descobrir como ele veio a tratar o cristianismo como um tipo de humanismo.

Sete Teorias da Natureza Humana

Num livreto valioso com este título, Leslie Stevenson esboça os conceitos principais sobre a natureza humana que influenciaram o pensamento ocidental até o presente momento. Ele os trata cronologicamente, examinando primeiro o platonismo e, em segundo lugar, a visão cristã. Ele termina com uma discussão sobre como podemos nos beneficiar de cada um deles. Em outras palavras, Stevenson trata a teoria cristã como uma entre muitas concepções humanistas que nós poderíamos

considerar como proveitosa para nossa análise da natureza humana. Embora ele observe que o cristianismo reivindica que somos feitos à imagem de Deus, o conteúdo teológico e as implicações filosóficas dessa doutrina não são clarificadas a partir da Escritura. Se fosse, estaria claro para seus leitores que o cristianismo não é apenas uma outra idéia possível, mas o ponto de vista singular e exclusivo que torna os outros falsos ou irrelevantes. O máximo que a teoria cristã poderia conceder seria que as teorias humanistas poderiam dizer coisas valiosas e oferecer conceitos corretos, proporcionando os fatos para colocá-los numa perspectiva cristã. Nós consideraremos cada teoria, identificando suas características distintivamente humanistas. Embora Stevenson as trate em sua ordem cronológica, aqui nós analisaremos o cristianismo por último.

1. *Platão*. Platão definiu nossa humanidade em termos de sabedoria que, em última instância, devia ser entendida em termos de nosso lugar na sociedade. Segundo ele, a sociedade ideal é aquela que equilibra as exigências dos mundos físico e espiritual do corpo e da alma. Somente aqueles que são verdadeiramente sábios são verdadeiramente humanos, e a sociedade verdadeiramente sábia teria de ser parecida com algo semelhante àquela que ele descreveu em sua *República*. Para Platão, os princípios unificadores da sabedoria são encontrados na alma, uma entidade espiritual preexistente que temporariamente é aprisionada pelo corpo material. A alma teve vidas anteriores, e embora ela tenha se esquecido da maioria do seu conhecimento prévio, esse depósito inato de sabedoria pode ser acessado pela *paideia* — a disciplina de uma criança. A palavra *educação* vem da palavra latina que os romanos usaram para traduzir o termo grego. Ela significa “conduzir” o aluno ao melhor, descobrir as verdades sepultadas na alma humana. Enquanto isso, o corpo limita a alma e faz exigências da si mesmo relacionadas à sua tendência para com a deterioração e caos. O conhecimento, então, consiste de uma combinação de idéias inatas da alma com as experiências particulares do corpo. Assim, a unidade da verdade é encontrada primeiramente na alma, mas finalmente no mundo eterno das idéias localizado nas secções superiores da grande cadeia do próprio ser. A diversidade é localizada nos particulares temporais (e menos reais) do mundo da matéria.

Para Platão, o mundo da experiência interpreta-se a si mesmo em termos de princípios de unificação e diversificação encontrados inicialmente na alma humana. Finalmente, contudo, eles são realmente propriedades do grande Um-e-Múltiplo, que é ampla escada em expansão do próprio ser. O humanismo de Platão consiste num princípio organizador que, posteriormente, foi enunciado por Strato de

Lampsacus: “Os princípios do mundo residem dentro do mundo.”, ou, nas palavras de Demócrito de Abdera, “o homem é um microcosmo”, contendo o mundo todo em princípio dentro de sua própria consciência. Entretanto, “Deve-se respeitar principalmente a própria opinião”, porque ela “é a lei da nossa alma”. Ele expressou a autonomia da “razão (humana) dentro da alma” dizendo que ela “deriva seu prazer de si mesma”. Dessa forma, o humanismo expressa-se melhor na asserção de que a humanidade é a medida ou padrão de todas as coisas. O humanismo ocidental moderno tem sido derivado do humanismo grego através da Renascença e da erudição antiga na Idade Média. O homem é essencialmente reduzido a um momento autônomo de consciência no curso evolutivo do ser.

2. *Freud.* *Sigmund Freud foi um químico determinista que procurou entender a conduta humana em termos de experiências anteriores. Para organizar os dados que ele colheu das sessões de terapia, ele postulou três elementos principais da vida interior: o *id*, o *superego* e o *ego*. O *id* é o complexo inato de ímpetos irracionais que fluem do corpo e que são em grande parte desconhecidos. O *superego* é (grosso modo) a memória das leis morais passadas, normas culturais e julgamentos, afetando juntamente o que livremente é chamado de “consciência”. O *ego* é o sentido básico do eu lutando para se tornar livre dos outros dois e asseverar sua importância independente. As pessoas bem-ajustadas mostram uma crescente capacidade autônoma para equilibrar as influências irracionais do *id* contra os elementos racionais e exigências do *superego*. Embora Freud chegue a isso por um caminho muito complexo e torcido de psicanálise, a essência da humanidade é a pessoa autônoma que tem equilibrado as necessidades contra os desejos e pode manejar o ajuste da vida ao ambiente em mutação.

O humanismo de Freud envolve um repúdio muito autoconsciente da dependência de outras pessoas, e especialmente a dependência da mais ilusória das pessoas, que é Deus. Seu conceito de pessoa bem-ajustada lembra-nos do ideal de conformidade com a natureza esposado pelos estóicos. Em ambos os sistemas, a pessoa que está em maior harmonia com o curso evolutivo do ser é a pessoa que é mais humana. Todos os problemas humanos são causados pela história psíquica, especialmente as primeiras experiências da infância. Essas experiências podem ser trazidas à memória durante a análise, e o terapeuta pode, então, ajudar um paciente a entendê-las a fim de que fique bem com elas. A natureza humana é um feixe de complexos para serem entendidos por meio de um processo longo e custoso de arqueologia psicológica. Nós somos basicamente máquinas químicas procurando nos ajustar às nossas circunstâncias, e somos mais felizes quando

plenamente ajustados. Segundo essa idéia, a natureza humana foi novamente reduzida a uma de suas funções — o ajustamento aos ambientes interno e externo.

3. *Marx.* *Karl Marx foi um ateu evolucionista que definiu a humanidade como o animal que está condicionado pela sociedade, especialmente pelas condições econômicas na História recente. Ele asseverou que os seres humanos são os únicos animais que são conscientes de sua própria evolução; portanto, eles podem modificar e controlar essa evolução. Para trazer nosso progresso sob controle, devemos modificar nosso estado econômico de acordo com nosso entendimento dos princípios do materialismo dialético. O futuro que procuramos é o paraíso na Terra para os trabalhadores em que a justiça econômica e social é fundamentada no trabalho sem egoísmo do indivíduo a fim de que sejam satisfeitas as necessidades de muitos. A tendência das sociedades marxistas é que os interesses do indivíduo desapareçam dentro das exigências do Estado. Praticamente, a única coisa que as sociedades marxistas fazem com vigor é perseguir os cristãos.

O humanismo de Marx começou com a sua tese de doutorado sobre o materialismo dos gregos. A essa postura ateu, confirmada por seu estudo de Feuerbach, Marx acrescentou um princípio essencialmente oculto chamado dialética. Este foi originalmente um princípio vivo do movimento teleológico em direção ao Mundo do Espírito, uma parte integral do idealismo racionalista de Hegel. Marx apropriou-se dele e o fez uma propriedade da própria matéria, eliminando desse modo qualquer senso de mundo espiritual. Ele pressupôs que somente a matéria existe, exatamente como os primitivos materialistas gregos sobre quem ele escreve em sua tese. A dialética de Marx é basicamente uma força-vida oculta inerente na matéria que, de algum modo, aponta em direção ao progresso da forma como conceberam os socialistas ingleses da era vitoriana. A despeito de seu estridente antagonismo à religião e sua reivindicação de basear tudo na sua cosmovisão da evolução orgânica, Marx realmente roubou seus ideais de justiça e de uma sociedade providente do cristianismo, secularizando o conceito cristão do reino de Deus. Seu altruísmo social foi colorido por um desejo por justiça social para as classes trabalhadoras retiradas da era vitoriana. Ninguém pode derivar tal ideal do evolucionismo naturalista.

A Era Vitoriana foi caracterizada pela luta das igrejas para desenvolver um socialismo cristão que fizesse uma ponte entre aqueles que tinham tudo e os que não tinham nada. Essa desigualdade tinha sido grandemente agravada pelas mudanças demográficas dos trabalhadores em direção às cidades devido à

revolução industrial na Inglaterra. O socialismo vitoriano foi originalmente um fruto do ideal cristão de preocupação com os pobres e os desprivilegiados. Ele começou nas primitivas tentativas de ministros metodistas, ao encorajar os trabalhadores a juntarem-se em sindicatos com o propósito de exigirem justiça e melhores condições de trabalho nas minas de carvão e dos donos das fábricas. Foram os esforços dos cristãos que forçaram os capitalistas vitorianos a enfrentar as necessidades humanas de seus trabalhadores, sendo que muitos deles fizeram isso contra a própria vontade.

Então chegou a revolução socialista secular no continente e no movimento bolchevista na Rússia. Uma vez protegidos pela política estatal após a revolução de 1917, os líderes marxistas progressivamente massacraram 60 milhões de pessoas nos 70 anos seguintes somente no bloco soviético, principalmente porque as vítimas eram tidas como ameaças à elite do poder do Partido Comunista. O comunismo tem sido a causa direta das mortes humanas mais injustas e inúteis de que se tem notícia em qualquer outro movimento na história (o programa de Pol Pot no Camboja é um exemplo disso). Para Marx, os humanos são apenas macacos espertos procurando um paraíso para os trabalhadores na Terra, todavia predeterminados por forças econômicas. Uma vez mais, a natureza humana é reduzida à evolução de fatores econômicos.

4. *Skinner*. B. F. Skinner cresceu num lar presbiteriano, mas parece ter retido somente uma coisa da sua origem calvinista: ele secularizou a predestinação de Calvino tornando-a numa espécie de determinismo mecânico. Skinner sustentava que todas as nossas ações são estritamente determinadas por um estado de coisas anterior em nosso corpo químico, tal como uma mulher é predestinada para ter um filho num dia específico uma vez que ela tornou-se grávida. Os estímulos externos também causam em nós certas reações de forma que todas as nossas ações são o resultado de respostas aos estímulos ao cérebro, tanto vindos de fora como de dentro. O estudo de nossa humanidade é simplesmente o estudo desses estímulos e do tipo de respostas que eles produzem. Se mudamos os estímulos, mudamos as respostas, treinando o pombo ou o adolescente para se comportarem de maneira diferente. Em outras palavras, modificamos a conduta por modificar os estímulos. Nenhuma explicação das obras da conduta humana pode ser feita por pressupor uma “mente” ou “alma” ou “vontade” interior, ou qualquer outro estado interno. Isso seria não-científico, visto que os estados interiores não podem ser observados — e, portanto, não podem estar sujeitos ao estudo empírico.

O humanismo de Skinner é evidente não meramente em seu ateísmo, mas em sua epistemologia materialista. Isso envolve uma forma de empirismo típico e bastante ingênuo que postula a idéia de que somente aquilo que pode ser observado pelos sentidos tem *status* científico. Isso tem criado dilemas infundáveis para os behavioristas que, seguindo Skinner, têm tentado explicar o surgimento das abstrações filosóficas no cérebro, tais como as complexidades da linguagem (os skinnerianos têm tido pouco sucesso em encarar adequadamente as objeções dos filósofos lingüísticos, tais como Michael Polanyi e outros). A abordagem de Skinner da natureza humana é um bom exemplo de um reducionismo arbitrário — um ser humano é apenas uma coleção de respostas aos estímulos.

5. *Lorenz*. *Konrad Lorenz é um outro exemplo de cientista que tenta limitar nosso entendimento daquilo que considera como uma explicação por um conjunto arbitrário de coações encontrado em sua própria disciplina biológica. Ele vê os seres humanos como apenas outra espécie evoluída de animais anteriores e motivada por um estado interior de agressão. Esse impulso agressivo é variadamente canalizado para produzir estruturas sociais tanto quanto padrões de conduta individuais.

A questão que naturalmente surge é sobre o que produz e controla esse processo de canalizar. Como ele começa? Podemos ver de modo claro como a agressão proporciona a diversidade da conduta humana, mas de onde vem sua unidade? Como podem as considerações da agressão (ou dos meros estímulos e respostas) explicar a coerência da cosmovisão de uma pessoa? Considere os principais diversos sistemas mitológicos encontrados na literatura dos gregos, nas histórias dos sonhadores entre os aborígenes australianos e na vasta literatura hindu da Índia. Como é que todos esses três revelam o mesmo complexo de questões filosóficas sendo levantadas e respondidas? Todas essas religiões, que são muito diferentes, tratam do famoso *problema do Um e do Múltiplo, tratam do problema da criação e da natureza da vida após a morte. De onde vem essa unidade pervasiva no pensamento humano? O significado manifesto é que parece não haver nada proveitoso em tentar reduzir a humanidade a “apenas um outro animal agressivo”. Este “apenas” não é suficiente. O humanismo de Lorenz não é nada exceto a evolução dos animais maiores.

6. *Sartre*. *Jean-Paul Sartre, juntamente com *Albert Camus, dominou o cenário existencialista francês bem no final dos anos 50. Como um naturalista (e ateu), Sartre sustentava que o mundo de algum modo explica-se a si mesmo

para o observador. Ele concluiu que não há nenhum significado definitivo para a existência humana separado de nosso compromisso individual de um ideal escolhido ou um curso de ação. Nós criamos nosso próprio significado, por meio disso compensando nossa vida destituída de significado (ou “absurda”) por projetar nossa visão pessoal de importância (ou significação) no mundo por meio de nossas escolhas metafisicamente autônomas. Essa idéia existencialista reivindica que individualmente nós criamos nossa própria natureza por meio dessas escolhas autônomas. Nossa existência (vindicada como “autêntica” por nossas escolhas) precede a nossa essência. Não há nenhuma essência anterior ou natureza humana à qual somos ontologicamente presos que se conforme à ética ou a teleologia. Finalmente Sartre disse que a humanidade pode ser definida como o “projeto para ser Deus”. Isso, afirmou ele, é o que a reivindicação do que a autonomia metafísica realmente significa.

O humanismo de Sartre faz mais do que colocar a consciência humana no centro do universo: ela torna cada escolha sucessiva humana como sendo a origem criadora do significado. Dessa forma, todas as decisões humanas têm moralmente o mesmo valor. Assim, quando Sartre assinou o Manifesto Algeriano em 1957, a maioria dos seus estudantes o abandonou porque ele havia tomado a posição com o restante do mundo intelectual francês de que a guerra contra a Argélia era uma guerra objetivamente injusta, quando a objetividade moral era supostamente absurda de acordo com seu próprio pensamento. Até a inconsistência de Sartre com sua própria filosofia foi finalmente absurda. A natureza humana é apenas uma escolha irracional que minhas escolhas devem, de algum modo, significar algo, quando nada realmente significa qualquer coisa.

Todas essas seis teorias representativas a respeito da natureza humana pressupõem que os teóricos podem autonomamente fazer sentido da experiência sem o pano de fundo da revelação divina. Os princípios para o entendimento do mundo da experiência devem ser procurados dentro do próprio mundo.

7. *Cristianismo*. Stevenson começa por afirmar corretamente que o cristianismo explica o significado e importância humanos em termos de sermos criados por Deus, à sua imagem, para cumprir os seus propósitos eternos. Mas isso requereria aquele significado final vindo de Deus. Tal cosmovisão é sobrenaturalista, pressupondo que há dois níveis de realidade, Deus e sua criação — ao invés de apenas uma, que é variavelmente chamada de “Ser”, “Aquele”, “o Cosmos”. O mundo criado e, portanto, a raça humana como uma parte dessa

criação, é inteligível somente em termos de Deus e de sua interpretação prévia de sua própria criação. O universo é incapaz de interpretar-se a si próprio, porque ele não pode ser inteligível a si mesmo em termos de si mesmo, sozinho. Contrariamente a Strato, os princípios para o entendimento do mundo vieram de Deus e não do mundo. Deus faz a Strato de Lampsacus a mesma pergunta que fez a Jó: “Onde você estava quando eu fiz o mundo?”

Contudo, Stevenson não vai muito longe em sua avaliação do cristianismo antes de o sincretismo começar. Ele diz, “o ponto mais crucial no entendimento cristão da natureza humana é a noção de liberdade”, que ele, de forma ímpar, define como “a capacidade de amar”. Ele, então, além disso, define esta capacidade de amar como ser idêntica à “imagem do próprio Deus” (p.40). A idéia cristã de nosso problema fundamental é que o homem “pecou, e tem usado de forma errada o livre-arbítrio recebido de Deus” (p.41). Stevenson insiste ainda que “embora Pelágio tenha sido condenado como herege, a doutrina do livre-arbítrio do homem deve ainda permanecer como um elemento essencial na crença cristã, embora seja difícil reconciliá-la com a teoria da completa soberania de Deus” (p.44). (É agradável ver alguém observar corretamente que a teoria do livre-arbítrio é a base do pelagianismo). Depois Stevenson aumenta a confusão sobre esse “elemento essencial” por citar Ef 2:8 (“Porque pela graça sois salvos mediante a fé — e isto não vem de vós, é dom de Deus”), que é seguida de uma afirmação enigmática: “Todavia, *tão clara quanto* é a doutrina cristã de que a vontade do homem é livre; foi por sua própria escolha que ele pecou, em primeiro lugar, e deve ser por sua própria escolha que ele aceite a salvação de Deus e opere a sua regeneração em sua vida” (p.44, *itálicos meus*).

Há dois erros aqui. Embora Stevenson diga que o livre-arbítrio é “tão claro” na Bíblia como a graça o é, ele não dá nenhuma base escriturística para essa reivindicação. O segundo erro envolve a suposição de que se uma escolha realmente pertence a um indivíduo, ela não pode ser predestinada ao mesmo tempo. Mas como ele sabe disso? Ele simplesmente supõe que a visão bíblica da liberdade humana realmente significa uma autonomia metafísica da predeterminação divina, tornando a predestinação falsa. Não é de se espantar, então, que ele repetidamente chame a atenção para o fato de que o livre-arbítrio e a soberania divina não possam ser colocadas numa harmonia lógica. Ele adverte corretamente a seus leitores que

a coisa padrão a dizer, naturalmente, é que esses são “mistérios” mais que “contradições”, que a razão humana não pode esperar ser

capaz de entender os mistérios infinitos de Deus, que nós somente cremos no que Deus tem revelado de Si mesmo a nós. Mas o problema com essa espécie de afirmação é que ela pode apelar somente para aqueles já dispostos a crer, {e} pode não fazer nada para responder às dificuldades conceituais genuínas do cético.

Stevenson claramente entende o dilema, mas ele não tem nenhuma resposta para o problema. Todavia, essa contradição não é encontrada na Bíblia, mas sim, na determinação perversa de muitos cristãos de combinar a revelação bíblica, da soberania de Deus com a suposição falsa do livre-arbítrio. Como muitos outros teóricos do livre-arbítrio, Stevenson ressalta que as exortações para arrependimento e fé são abundantes na Bíblia (p.44), mas ele não oferece evidência alguma de que isso prove a liberdade da vontade. Ele poderia tentar escapar dessa crítica asseverando que o termo cristianismo usualmente inclui os ensinoss essenciais da teologia ortodoxa, tanto quanto o que a Bíblia torna explícito. Se o fizesse ele equipararia o cristianismo com seu erro sincretista mais comum: a aceitação da tradição em pé de igualdade com a Escritura. Por sua vez, isso significaria que, a despeito de sua tremenda influência, o cristianismo realmente não possui nada singular para oferecer ao mundo. Eu duvido que Stevenson quisesse ir tão longe assim.

O humanismo de Stevenson é basicamente o mesmo de outros que ele tem considerado. Quando descreve o cristianismo, ele simplesmente impõe suas próprias concepções sobre a descrição, convertendo o cristianismo numa outra forma de humanismo autonomista. Ele nunca questiona a suposição central da autonomia da consciência humana que é comum a todas as posições que ele descreve. O próprio Skinner, que, como um determinista psicológico, formalmente rejeita o livre-arbítrio, ainda raciocina como se ele pudesse compreender o mundo da conduta humana sem a interpretação prévia de Deus. Mas este dogma da autonomia do intelecto humano é o ponto crítico de um conceito consistente de Deus como criador.

A Idéia Bíblica de Liberdade

A Bíblia não define liberdade em termos de uma propriedade ontológica da vontade ou do intelecto; muito menos ela discute como equilibrar a liberdade humana contra as intromissões de um Criador soberano. Para os escritores da Bíblia, liberdade é uma das três coisas que podem ser resumidas, como se segue:

Ela é originalmente a liberdade do cativo que é recapturado ou comprado de volta (redimido) do inimigo. Vemos esse conceito na liberdade do povo de Deus após o Êxodo e, então, como ela foi desfrutada na própria terra deles. Este é o sentido que os fariseus tinham em mente quando jactaram-se diante de Jesus de que “jamais fomos escravos de alguém” (Jo 8.33).

Segundo, liberdade é a condição de ser espiritualmente livre de influências religiosas demoníacas e idólatras quando somos obedientes à Lei de Deus. Paralelo a isso está a escravidão ao pecado e seus resultados por causa de nossa desobediência.

O terceiro significado é aquele enfatizado no Novo Testamento, que combina os dois anteriores do Antigo Testamento. Os pecadores são tidos como escravos do pecado em dois sentidos. Os pecadores estão primeiro sob condenação moral da lei, da qual eles podem ser libertos em Cristo por meio da justificação. Então, como pecadores sob o juízo da lei, eles são escravos do próprio pecado, porque o pecado é entendido como sendo um poder moral dentro de nós (Paulo o chama de “a carne”) que torna-nos incapazes de obediência espiritual e do qual podemos ser libertos somente pela regeneração e santificação. O primeiro desses é uma relação retórica de culpa da qual somos legalmente declarados livres, quando a lei é satisfeita. O segundo é uma incapacidade mortal da qual somos progressivamente livres pelo poder capacitador do Espírito Santo à medida que crescemos em graça.

Jesus diz, portanto, que ser mero descendente de Abraão não garante liberdade, seja ela política ou espiritual. Somente “se o Filho vos libertar, sereis verdadeiramente livres” (Jo 8.36). Paulo diz em Romanos 6.17-18 que é somente quando nós somos “libertos” pela obediência da fé nós nos tornamos “escravos da justiça”. Somente o poder do Espírito Santo na vida do crente pode libertá-lo para que ele persevere na obediência a Deus (2Co 3.15-18), de modo que continuaremos a ser renovados pelo poder de Deus segundo a imagem de Cristo (Rm 1.1-2). Paulo descreve-se como “servo de Cristo Jesus” precisamente porque ele havia sido liberto do domínio do pecado por aceitar o domínio de Cristo. Para Paulo, liberdade é simplesmente o estado de ser eticamente obediente a Deus. É um relacionamento ético, não um atributo ontológico inato. Somente por desejar ser escravos da vontade de Deus é que somos verdadeiramente livres no sentido bíblico. Somente, então, o nosso ser pode ser realizado, nossas escolhas justas, nosso conhecimento a verdade e nosso destino a alegria.

O tema da liberdade pela redenção do pecado é encontrado por toda a Escritura em muitos contextos, e o mero fato de que o Novo Testamento espiritualiza e internaliza as concepções anteriores de liberdade não altera o valor literal permanente delas mostrando como Deus tem preocupação por questões de natureza política, econômica, sexual e injustiça racial. A doutrina plenamente articulada do reino de Deus deve incluir o quadro total da redenção das sociedades e civilizações caídas, que é o principal ponto dos profetas. Além disso, a liberdade bíblica, em qualquer nível, está presa à fé e obediência como o fruto está preso à raiz. Ela é uma função da submissão ética ao nosso Criador. A antítese filosófica da liberdade bíblica é o erro da autonomia metafísica e a escravidão resultante ao pecado que ela assegura.

O que é o Homem para que Dele Te Lembres?

Todas essas idéias descritas por Stevenson tendem a reduzir a natureza humana a um aspecto limitado da realidade. Os humanos são “apenas” animais econômicos, “apenas” feixes de reflexos, “apenas” momentos de consciência autônoma no fluxo da existência. Elas são reducionistas, não abrangentes, em suas concepções da realidade humana. Cada uma delas tenta descrever a natureza humana em termos de uma cosmovisão reducionista ou científica particular.

Cada cosmovisão, seja religiosa ou filosófica, deve dizer algo a respeito de nosso lugar no universo. Por conseguinte, a Bíblia também tem uma antropologia. Stevenson está correto ao identificar nossa criação à imagem de Deus como central para a visão cristã da natureza humana. Mas esse conceito deve ser derivado da Bíblia, e a asserção arbitrária de que a imagem deve incluir um livre-arbítrio, que é logicamente incompatível com os próprios atributos de Deus, não é um bom começo. O que a Bíblia diz a respeito da **imago Dei**?

No Salmo 8.4-8, somos lembrados de que somos muito importantes para Deus. Em sua sabedoria e misericórdia, ele nos fez seres humanos “todavia, um pouco menor do que Deus” e coroou-nos acima do restante da criação. Deus fez Adão e Eva para “terem domínio sobre as obras de suas mãos”. Ainda que de modo imperfeito, essa tarefa de vice-regência tem sido cumprida. O salmista claramente considera o dom de domínio como sendo uma marca especial de nossa humanidade. Jó fez a mesma pergunta num estado de profunda angústia e depressão (Jó 7.17-18). Ele percebeu que era um pecador, mas ele também

percebeu que de modo algum ele havia sido tão mau quanto o tratamento da parte de Deus parecia indicar. Ele nunca alegou que essas coisas fossem apenas acidentais; ao contrário, ele insistiu que Deus estava por detrás de tudo.

Jó havia sido incrivelmente próspero, mas agora ele tinha que declarar que “o Senhor deu, o Senhor o tomou, bendito seja o nome do Senhor” (1.21). Contudo, a força plena do desastre não havia vindo sobre ele ainda. Ele não estava ainda pronto para amaldiçoar o dia do seu nascimento, embora isso viesse logo (3.1-19). É importante observar que a pergunta de Jó a respeito do que significa ser humano é induzida pelas coisas terríveis que caíram sobre a sua alma relativamente inocente. O rei Davi dá uma resposta a essa pergunta no Salmo 8 que expande o contexto e conduz o questionador de volta ao Gênesis. Mas a perspectiva crucial foi estabelecida neste salmo: Deus pretende glorificar-se a si próprio por meio da criação da raça humana, fazendo-a (os nossos primeiros pais) reis da criação a despeito das incapacidades da condição humana caída.

A narrativa de Gênesis registra o plano de Deus para a humanidade: “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; tenha ele domínio...Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou” (Gn 1.26-27). Conquanto a natureza exata da imagem não é descrita nessa passagem inicial, diversos elementos estão certamente implícitos nos detalhes que se seguem, nas narrativas da criação de Adão e de Eva, e na de sua subsequente queda. Certamente a criação deles como duas pessoas que se complementam foi reconhecida imediatamente pelo próprio Adão quando da criação de Eva. Não somente ela foi feita de sua própria substância (Gn 2.23-24), mas ela foi, diferentemente dos outros animais, capaz de compartilhar a tarefa de domínio pessoal como sua igual, como sua companheira (*K^enegdô*, v. 20).

Observamos também que a tarefa de domínio foi em si mesma um elemento da imagem, embora de caráter relacional, não ontológico. Isto é, o domínio poderia ser perdido sem que Adão e Eva se tornassem menos humanos. Alguns atributos da imagem eram essenciais à humanidade de Adão, e eram, portanto, compartilhados igualmente por Eva. Estes incluíam, entre muitos outros, os atributos naturais da personalidade como a racionalidade, o uso da linguagem, a capacidade de fazer ferramentas, os conceitos de tempo e de números, um senso de propósito e a capacidade de dar e receber amor. Em Colossenses 3.10 e em sua passagem paralela de Efésios 4.23-24, descobrimos quatro elementos relacionais da imagem que são considerados no processo de serem renovados na vida daquele que é

nascido-de-novo: justiça, santidade, verdade e conhecimento. O primeiro liga-se aos nossos atos, o segundo ao coração que é o nosso ser mais interior, o terceiro à nossa mente e o último à nossa familiaridade experiencial contínua com Deus à medida que aprendemos a mostrar-nos sensíveis a ele no curso da vida. Contudo, não parece haver nada de rígido a respeito dessas distinções.

Um elemento importante da imagem de Deus em nós é a nossa consciência dele. Isto é algo que nenhum animal demonstra. Quando um cachorro está em dificuldade, ele não ora, apenas corre. João Calvino chamou a consciência inata da presença de Deus de “semente da religião” e de “o senso de divindade”. *Blaise Pascal observou que há “um buraco em forma de Deus” no coração humano que somente Deus pode preencher, e Santo Agostinho confessou que “nosso coração não repousa enquanto não encontra descanso em ti, ó Deus”. Essa consciência de Deus toma um significado maior quando observamos a relação do ser divino à ética. No Novo Testamento, as palavras usadas para “percepção” e “consciência” vêm do mesmo termo grego. Nosso senso inato de que Deus existe flui naturalmente numa consciência de que ele é também o “Juiz de toda a Terra” que fará o que é justo, como Abraão disse em Gênesis 18.25. Paulo fala muito desse senso interior a respeito do certo e do errado em Romanos 1 e 2, nisso baseando o futuro julgamento de Deus dos ímpios.

Duas passagens ensinam que, mesmo após a Queda, a imagem de Deus está ainda presente para distinguir-nos dos animais. Em Gênesis 9.6, a pena de morte para o assassino é baseada na imagem de Deus na humanidade caída. Igualmente em Tiago 3.9, a língua ingovernável é repreendida porque “com ela amaldiçoamos os homens, feitos à semelhança de Deus”. Parece, então, que há elementos na imagem que sobreviveram à Queda (os elementos ontológicos), e elementos que foram perdidos (os elementos relacionais). Nós estamos aleijados seriamente em assuntos espirituais por causa da Queda, mas nunca cessamos de ser humanos. Mesmo os apóstatas monstruosos descritos em Judas 10 são meramente considerados “como brutos irracionais”. Não é dito deles que se tornaram animais. Os elementos ontológicos permanecem para defini-los como seres humanos, enquanto que os elementos relacionais são renovados na regeneração e no crescimento na graça.

Quando Deus criou Adão, ele também tinha em mente a encarnação futura de Cristo, porque Jesus era “o Cordeiro de Deus morto desde a fundação do mundo” (Ap 13.8). Em outras palavras, a natureza de Adão foi criada de tal modo que a

pessoa do Filho de Deus pudesse ter uma expressão pessoal perfeita através dele na encarnação do Cordeiro. Por conseguinte, Jesus é chamado de “a imagem de Deus” em 2 Coríntios 4.4. Novamente em 3.18, Paulo descreve nossa transformação progressiva na imagem de Cristo. Outras passagens também usam este modelo de nosso crescimento nas virtudes cristãs à medida que estamos sendo renovados à imagem de Cristo (Rm 8.29; Gl 4.19; 2Pe 1.4; 1 Jo 3.2).

Isto Posto, Qual é o Significado da Vida?

Visto que somos criaturas, nosso significado origina-se no plano eterno de Deus para a sua criação. Nenhuma coisa finita tem qualquer significado à parte de seu lugar no plano de Deus. Isso deve ser dito a respeito dos átomos, das flores, das canetas ou da história da Romênia. Isto também é verdadeiro a respeito do meu significado pessoal como um ser humano individual no plano de Deus. O Bom Pastor conhece cada uma de suas ovelhas pelo nome (Jo 10.3). Esta é a resposta bíblica para a persistente questão: “Qual é o significado da vida?” O significado de todas as coisas é logicamente idêntico às intenções de Deus para elas. Cada fato, coisa, relação e evento da criação tem um lugar no plano eterno de Deus, exatamente como o lançar a sorte com uma moeda como fizeram os soldados com a túnica de Jesus (Jo 19.23-24) que, por meio disso literalmente cumpriram uma minúscula profecia no Salmo 22.18, uma profecia feita cerca de mil anos antes.

Assim, para experimentar plenamente o significado da vida, devemos confiar em Deus e obedecer a ele como aquele que revela o seu propósito eterno para nós, dia a dia. Somente o Deus da Bíblia pode dissipar o senso de absurdo de Sartre, preencher o senso do buraco vazio de Deus de Pascal e dar-nos a paz de um coração descansado de Agostinho por toda a eternidade, e mesmo enquanto vivemos aqui no tempo. Somente então podemos perceber que não precisamos nos dedicar à agressão, ao estabelecimento da ditadura do proletariado, à luta da grande cadeia do ser ou a condicionar de modo manipulador a conduta de outras pessoas. Ao contrário, podemos experimentar a renovação da imagem de Deus em nós, enquanto aprendemos a confiar nele e a obedecê-lo e, assim, andar a cada dia naquelas “boas-obras que Deus preparou de antemão para que andássemos nelas” (Ef 2.10).

Em todas as referências bíblicas sobre a imagem de Deus, sua perda na Queda e sua restauração em Cristo, não aparece nenhuma sugestão de que

necessariamente a imagem inclua qualquer coisa conhecida como livre-arbítrio. A Bíblia simplesmente não usa a idéia de livre-arbítrio como uma categoria de explanação. *Autexousia*, o direito e a capacidade de exercer a própria autoridade de alguém, é um mito grego designado originalmente para assegurar aos seres humanos alguma dignidade e proteção contra os absurdos arbitrários dos deuses.

Uma Fraca Objeção

O teórico do livre-arbítrio pode objetar que embora a Bíblia não mencione o livre-arbítrio, ela não menciona gatos também. Isso certamente não prova que os gatos não tenham existido no mundo antigo, porque sabemos que eles existiram: os egípcios os adoravam em seus templos. Nem a Trindade é mencionada por esse nome, mas sabemos que ela é um bom sumário daquilo que a Bíblia ensina a respeito das três Pessoas da deidade. Assim, por que não pode ser assim também com o livre-arbítrio?

Este argumento é inconseqüente. Para começar, a questão não é se o termo livre-arbítrio aparece no texto de algumas tradições (porque ele certamente aparece), mas se podemos a partir dos textos que parecem conter esse termo, fazer uma exegese sensata do conceito libertário. Veremos no capítulo 9 que isso não pode ser feito. Também, a doutrina da Trindade é um mero sumário de seis proposições básicas que constroem a idéia: (1) o Pai é Deus, (2) o Filho é Deus, e (3) o Espírito Santo é Deus, enquanto (4) o Pai não é Filho, (5) o Filho não é o Espírito, e (6) o Pai não é o Espírito. Cada uma dessas seis verdades podem ser explicitamente entendidas pela exegese de textos particulares. As três primeiras descrevem a unidade da deidade divina, enquanto as três últimas descrevem a diversidade das três pessoas da divindade. Coletivamente, essas proposições constroem a estrutura essencial da doutrina da Trindade. Nenhum desses grupos de doutrinas torna obrigatória a conclusão de que a Bíblia ensina a teoria do livre-arbítrio.

Conclusão

Acabamos de ver que, a despeito de muitas idéias falsas a respeito da natureza humana que circulam no mundo das idéias, a imagem de Deus é, de fato, uma parte importante da doutrina bíblica da natureza humana. Mas a imagem de

Deus não nos envolve na noção de um livre-arbítrio ou implica na idéia arminiana do livre-arbítrio. Para os escritores da Bíblia, a liberdade é um fruto da presença renovadora do Espírito Santo na alma; “e onde está o Espírito de Deus, aí há liberdade” (2Cor 3.17).

Vamos nos voltar agora para a próxima importante época do desenvolvimento da natureza humana que a Bíblia registra em Gn 3 — a Queda.

Leitura Adicional

Seven Theories of Human Nature (Nova York: Oxford University Press, 1974) de Leslie Stevenson, é um panorama secular útil.

Um dos melhores livros antigos sobre a natureza humana é *The Bible Doctrine of Man*, de John Laidlaw (Edimburgo: T & T Clark). Meu exemplar é datado de 1895, mas ele foi reimpresso recentemente. Laidlaw possui uma refutação valiosa da teoria tríplice, mas supõe o livre-arbítrio sem prova, e então conclui corretamente que, com base nesse axioma, a origem do mal é um mistério.

The Biblical Doctrine of Man, de Gordon Clark (Jefferson: Trinity, 1984) é especialmente útil, enquanto *The Abolition of Man*, de C. S. Lewis (Londres: Macmillan, 1947), *Criados à Imagem de Deus*, de Anthony Hoekema (Editora Cultura Cristã, 1998) e *Man: The Image of God*, de G. C. Berkouwer (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1962) são também instrutivos. Lewis tinha uma visão arminiada do livre-arbítrio e preocupa-se principalmente com a manutenção dos padrões educacionais cristãos clássicos para a preservação de uma sociedade humana segura. Ele descreve a alternativa pagã na sua obra *That Hideous Strength* (Nova York: Macmillan, 1987).

Todas as teologias sistemáticas padrão possuem uma secção sobre antropologia, incluindo os volumes de Charles Hodge, Herman Hoeksema, Louis Berkhof e J. Oliver Buswell. Muitos teólogos Reformadores (calvinistas) não são claros em sua idéia sobre o livre-arbítrio e soam parcialmente arminianos. Gordon Clark escreveu uma exposição da Confissão de Fé de Westminster intitulada *What Do Presbyterians Believe?* (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1965), que contém comentários nos capítulos 4 e 9.

A obra influente de Francis Turretin chamada *Institutio Theologicae Elencicae* está sendo publicada agora em inglês, com dois volumes atualmente

completos com o título de *Institutes of Elenctic Theology* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1992). Há uma discussão excelente de falsas teorias do livre-arbítrio no primeiro volume (pp. 659-85).

4

Autonomismo Apóstata: A Queda & A Teoria Autonomista

Os eruditos do liberalismo moderno querem que creiamos que as narrativas da Bíblia sobre a criação e a Queda sejam apenas mitos antigos, guardando como relíquias profundos conceitos sobre a condição humana, mas que não possuem nenhum conteúdo histórico importante. Por exemplo, Leslie Stevenson sugere em sua obra, *Seven Theories of Human Nature*, que a história da Queda não é uma narrativa de um evento real, embora ele pareça admitir que ela é cheia de implicações filosóficas (p. 41).

Estritamente falando, contudo, a própria Bíblia parece querer que entendamos as decisões feitas no Jardim do Éden como eventos reais que estabelecem o cenário para toda a história do pensamento humanista até o tempo presente. Da defesa que Isaías faz do monoteísmo em sua refutação da idolatria até a narrativa que Paulo fez do deslizamento da cultura degradada no caos moral, na sua Carta aos Romanos, e na sua demolição da cosmovisão religiosa helênica em seu discurso no Areópago, conforme o registro de Atos, ilustrações claras dessa história nos são dadas, e elas todas pressupõem verdade literal da história de Gênesis. Tudo isso concorda com a visão bíblica do pecado e de seus resultados.

Antes da Queda

Gênesis 2 expande a afirmação breve com respeito à aparição dos seres humanos

encontrada em 1.26-31. Esse capítulo 2 nos diz que Deus colocou o homem, que ele havia criado, num jardim protegido para que cuidasse dele. Imediatamente Adão começou a tarefa de entender o ambiente ao seu redor, começando com a classificação dos animais mais acessíveis. Contudo, nenhum desses animais era parecido com Adão, e, é-nos dito que Deus criou Eva do próprio ser de Adão para ser “sua ajudadora idônea” (2.18-22). Os dois prosseguiram juntos, então, com vigor a tarefa de estabelecer o reino de Deus sobre a Terra na forma desse pequeno “plano-piloto” edênico. Presumivelmente, se eles não houvessem se desviado tão levemente, o sucesso no Éden teria sido seguido de venturas num mundo mais amplo, à medida que a sua família fosse crescendo — o justo reino de Deus revelado sob sua mordomia capaz. Mas no curso de seus labores, eles encontraram um intruso no jardim.

Deus lhes havia dito que poderiam comer de todas as árvores do jardim, exceto daquela do centro, conhecida como “a árvore do conhecimento do bem e do mal” (v.17). Aparentemente Deus havia decidido colocar num lugar proeminente um exemplo material daquilo que Ele queria que fosse entendido como sendo uma sanção moral, pela diferença entre o certo e o errado. Foi-lhes dito especificamente para não comerem do fruto dessa árvore em particular. A sanção era tão certa como a identidade da própria árvore. Se eles comessem do fruto certamente haveriam de morrer (v.16-17). A morte seria certa porque Deus a havia tornado inevitável. Uma outra árvore bem próxima, a “árvore da vida”, parece ter tido a potencialidade para conferir imortalidade física a eles, mas eles não chegaram a se arriscar a tanto antes da Queda. Na importância das duas árvores, Deus havia definido e ilustrado o que ele queria dizer por “bem” e por “mal”. A obediência e tudo o que flui dela é bem, e a desobediência juntamente com tudo que flui dela é mal.

Quando a serpente levantou a questão da sanção moral com Eva (e é-nos dito em 3:6 que Adão estava com ela nesse momento), a discussão começou com uma tentativa aparentemente inocente de clarear o assunto. Se o que Deus havia dito era suficientemente claro para Adão e Eva, não era assim tão claro para a serpente. A palavra hebraica para “toda árvore” no verso 1 é ambígua e poderia significar tanto “todas” as árvores como “qualquer árvore em particular”. Na sua resposta, Eva introduz duas modificações supostamente no interesse de trazer luz à questão. Sua resposta (“...disse Deus: Dele não comereis, nem tocareis nele para que não morrais” Gn 3.3) contém dois erros.

Primeiro, Deus não havia dito que eles não poderiam tocar na árvore. Não

havia nada em sua ordem para impedi-los de cortá-la a fim de fazerem uma casa de madeira, ou de examinar a composição química das folhas ou de usar as folhas para decoração. Foi-lhes dito meramente que não comessem do seu fruto. Deus não a removeu de seu uso científico ou industrial. Ela estava ainda dentro do escopo da responsabilidade de mordomia deles. O simples acréscimo de Eva ao que Deus havia ordenado pôs em dúvida o significado completo e total do escopo da sua vice-regência.

Segundo, Deus havia dito que no dia em que eles comessem do fruto dessa árvore, eles “certamente morreriam”. A língua hebraica é daquelas que apresentam uma ênfase repetitiva (literalmente “morrendo, você morrerá”). Foi como se Deus houvesse explicado que a morte seria experimentada como um processo culminando num evento. O processo foi predeterminado para iniciar no momento em que tivessem comido do fruto proibido e continuaria até que o resultado fosse completado. Mas Eva enfraqueceu essa afirmação da certeza ordenada divinamente para uma mera possibilidade, uma mera contingência (“para que não morrais”).

Essas duas alterações, sendo uma adição e a outra uma diminuição, carregam consigo uma carga filosófica muito pesada. O erro de acrescentar ou de retirar as palavras do Senhor é tratado novamente em Deuteronômio 4.2 e em Provérbios 30.5-6. Exatamente no último capítulo da Bíblia esse perigo ainda não é esquecido. Aqui somos novamente advertidos para não acrescentar ou retirar nada da Palavra de Deus (Ap 22.18-19). Acrescentar algo às palavras de Deus implica que elas não são suficientemente claras do jeito que estão, e remover algumas delas implica que nossa mente é capaz de decidir autonomamente que Deus possivelmente pode estar errado a respeito de alguns detalhes. Mesmo antes de comer do fruto, Eva já havia começado a mudar seu ponto de referência da interpretação de Deus para a sua própria interpretação. Ela já havia começado a viver somente de pão e não de cada Palavra vinda da boca de Deus. Eva fez-se a si mesma a origem do significado da seleção e da aplicação das palavras de Deus para a sua própria situação. Ela separou o significado das palavras do texto da própria revelação. Daí por diante, a presuntiva mente autônoma da humanidade alegremente admitiria que um texto pode ser de Deus, mas também asseveraria que “nós temos a nossa própria interpretação” daquilo que ele significa — o texto pode ser objetivo, mas seu significado é subjetivo. A derrocada doutrinária havia começado.

Nesse ponto, Satanás proporcionou ele próprio uma saída. Ele começou com uma pergunta, mas agora que ele havia estabelecido que a interpretação de Deus é somente uma entre muitas, ele contradisse de forma expressa o que Deus havia dito: “É certo que não morrereis” (Gn 3.4). A justificação suplementar para essa opinião é igualmente interessante. Ele apelou para algo que disse que “Deus sabe”, mas não havia revelado. Aparentemente, Deus havia escondido de Adão e Eva que, quando eles comessem o fruto, eles haveriam de experimentar uma iluminação verdadeira. Por sua vez, isso foi expandido para significar que eles se tornariam iguais ao próprio Deus em conhecimento. Esse é o primeiro exemplo do que podemos chamar de “o princípio gnóstico da verdade religiosa”. Isto é, juntamente com qualquer revelação pública e literal que Deus possa dar, há sempre uma religião secreta que é necessária para a interpretação verdadeiramente espiritual da revelação literal. A serpente levou-os a crer que, juntamente com o que Deus havia admitido diante deles, havia também um segredo interior que eles precisavam conhecer para que pudessem ser “iguais a Deus”, conhecendo a verdade autonomamente, tendo a si mesmos como ponto de referência, justamente como Deus faz. Desse modo, Satanás convidou Adão e Eva para entrarem na autonomia do pensamento teórico, para se tornarem o significado da vida em si próprios, para serem os primeiros a interpretar a sua própria experiência da realidade. Eles próprios poderiam dar permissão para criar sua própria realidade escolhendo seu próprio futuro. A humanidade finalmente atingiria a maioria.

Há Somente Duas Cosmovisões

As duas proposições contraditórias “Certamente morrerás” e “É certo que não morrereis” implicam duas teorias ou modos de olhar para a realidade totalmente diferentes e incompatíveis, não podemos explorar todas as suas ramificações a essa altura, mas a sua disjunção sobre a questão da autonomia humana deve merecer atenção aqui.

A primeira proposição implica que Deus já determinou qual será o futuro para qualquer que comer do fruto proibido, porque Deus controla o futuro. E Deus predeterminou que a alma que peca “certamente morrerá”. O futuro dos pecadores está determinado por Deus.

Mas o futuro está também fixado para aqueles que são obedientes, para aqueles que vivem pelas palavras da revelação divina. Eles também experimentarão um futuro predeterminado de bênçãos sempre crescentes, à medida que eles

entram por sua obediência na experiência de todas as possibilidades não-reveladas da criação de Deus, como foram ordenadas pelo seu Logos criador e eterno. Eles experimentarão a múltipla sabedoria de Deus à medida que refletirem sobre os pensamentos do seu Senhor em suas próprias mentes. Cada escolha que fizerem expressará livremente o desejo deles de adorar seu Criador e de servi-lo. Seus corações livremente se conformarão à vontade revelada de Deus, realizando a aspiração do filósofo estóico de estar em plena harmonia com a natureza. Mas ao invés do mundo caído com o qual *Marcus Aurelius procurou conformidade, Adão e Eva teriam vivido em conformidade amorosa com o cosmos sem pecado e sem queda, no qual os seus intelectos teriam sido informados somente pelo próprio Logos. Para eles, o progresso não teria sido a luta da grande cadeia do ser com a sobrevivência daquele que melhor se adapta, mas o paraíso do trabalhador no qual os dons e as aspirações de todos teriam sido realizados na feliz produtividade de todos. A pequena família no Jardim do Éden teria sido finalmente ampliada pela simples obediência, tornando-se uma civilização poderosa do reino de Deus na Terra. Neste cenário, liberdade significa submissão ética a Deus e as bênçãos resultantes da realização pessoal. Isso não significa a autonomia da vontade, uma idéia que nunca é encontrada na Bíblia.

A segunda proposição, “É certo que não morreréis”, implica que o futuro é uma esfera de pura possibilidade a ser determinada pelos seres humanos de um momento existencial a outro. A primeira implicação dessa proposição não é somente que a revelação de Deus não seja perfeitamente clara, mas que ela é, ao menos, parcialmente falsa, se não simplesmente absurda. Nessa concepção, o que Deus realmente quer é que Adão e Eva cresçam para a maturidade pelo reinterpretar autonomamente sua experiência consigo mesmos como sendo eles próprios a origem do significado. Realmente Deus não controla nem determina o futuro de Adão. Ao contrário, Deus realmente limitou-se a dar a Adão a chance de mover-se livremente. Liberdade significa autodeterminação, não submissão a um padrão arbitrário externo. A verdadeira disciplina deve vir “de dentro”. A verdadeira iluminação é a realização existencial momento-a-momento da autonomia metafísica. Portanto, as pessoas deveriam viver pela máxima “Conhece-te a ti mesmo” e “Seja verdadeiro ao teu próprio ser”, uma vez que a revelação não-examinada não é digna de ser crida.

A história subsequente da Bíblia é uma narrativa do que aconteceu do ponto de vista de Deus, à partir desse ato inicial de desobediência. Os séculos seguintes de filosofia humanista estavam subentendidos naquele ato original do abandono

da coerência do Logos revelado. Desse ponto em diante, o pensamento caído necessariamente haveria de emergir de acordo com uma dinâmica interna inevitável.

O Racionalismo Absoluto

Para ter certeza de que estava errado a respeito do “certamente morrerás”, Adão teria precisado um conhecimento exaustivo e um controle correspondentemente exaustivo do futuro — onisciência e onipotência. Assim, a raça humana teria de ter sido divina. Para que eles conhecessem mesmo uma só coisa, eles teriam de conhecer todas as coisas, porque num universo finito tudo é relativo a tudo mais e pode ser somente entendido em termos do mundo circundante. A consciência humana teria de ser capaz de tornar todos os fatos da experiência coerentemente inteligíveis em termos de suas próprias inter-relações inatas e logicamente explicadas. Todas essas inter-relações são em princípio inteligíveis para a mente humana.

Mas essa abordagem implicaria e requeria um racionalismo supremo. O observador presume que o mundo é supremamente um, e sua unidade acessível pela lógica. No período imediato a Sócrates, essa posição foi articulada por Parmênides com sua asserção de que o “Ser é um”. Ele baseou a sua análise da realidade em uma antiga expressão da lei da contradição: “O Ser existe, e não-ser não existe.” Parmênides pensava que o ser é a unidade definitiva, em princípio penetrável pela mente humana pelo uso da lógica.

O Irracionalismo Absoluto

Ao mesmo tempo, a suposição de que Deus realmente não controla a realidade necessitaria que a criação fosse em grande medida, em e de si mesma, indeterminada. Ninguém pode predizer o que o futuro trará, porque ninguém (incluindo quaisquer deuses que possa haver) pode saber o que o verdadeiro livre-arbítrio vai decidir. Precisamos manter uma mente aberta, naturalmente, porque cada decisão do livre-arbítrio é em princípio imprevisível. Se tivéssemos de experimentar o futuro como um reino de pura possibilidade, poderia parecer que ambos, Deus e a humanidade juntos, seriam cercados por um ser indeterminado em si mesmo. Qualquer proposição preditiva a respeito do futuro poderia ser falsificada pelos eventos. Com William James, enfrentaríamos uma “confusão crescente e barulhenta”, e mesmo as leis da lógica poderiam tornar-se apenas conveniências pragmáticas do momento, meras convenções da cultura ocidental. E se todos os

fatos fossem relativos, a que seriam eles relativos em qualquer momento? E por detrás de qualquer ordem que sejamos capazes de identificar, e adiante de um caleidoscópio de uma atual escolha presa ao tempo presente, repousaria a vasta esfera do ser-ele-próprio indeterminado, o mistério supremo de tudo.

Essa abordagem implica um *irracionalismo supremo. O observador presume que por detrás do mundo repousa um muitos (múltiplo) supremo, manifestando-se por meio de variação ao acaso de dados. Essa posição foi articulada no período anterior a Sócrates por Heráclito, que postulava que “todas as coisas fluem”, e que, portanto, “você não pode pisar no mesmo rio duas vezes, porque novas águas estão fluindo sobre você”. Para Heráclito, o ser era uma diversidade suprema, uma probabilidade de guerra entre opostos oscilantes.

O Problema do Um e do Múltiplo

Porque ela começou consigo mesma como a origem finita do significado, Eva entrou automaticamente no dilema fundamental da consciência finita. Ela realmente escolheu um ponto de referência que precisava ser uma unidade absoluta e uma diversidade absoluta ao mesmo tempo. Um racionalismo absoluto requer um ser absolutamente coerente e unificado como seu sujeito, e um irracionalismo absoluto implica um ser absolutamente incoerente e diversificado como seu sujeito. Ser-a-si-mesmo deve ser tanto um supremo-um e um supremo-muitos (múltiplo) no mesmo momento da observação. Todavia, ambos não podem estar simultaneamente corretos, porque só pode haver um “supremo”. E, a fim de que esse renovado ponto de referência escolhido e finito seja suficiente na prática, ele é forçado a interpretar a realidade primeiro em termos de uma unidade suprema, e então, em termos de uma diversidade igualmente suprema.

Pelos milênios seguintes, a epistemologia oscilou entre o um e o múltiplo, entre os movimentos e opiniões racionalistas e irracionalistas, finalmente acomodando-se a uma neblina existencial quando as possibilidades da razão e as probabilidades dos dados haviam sido solicitadas. A ontologia tendeu a projetar-se em direção ao próprio Deus, alternando-se entre as várias formas de panteísmo de um lado, esperando fazer justiça ao um, e politeísmo do outro lado, a fim de explicar o múltiplo. A ética igualmente fixou um conjunto de padrões rígidos, algumas vezes, e uma política de permissividade outras vezes. Nosso sentido de propósito tentou primeiro uma série de estados monarquistas, então dissolveu-se numa sucessão de tribos errantes. Uma teleologia realizada foi

empurrada para fantasia, para Valhalla, e finalmente para o inevitável e supremo paraíso dos trabalhadores, o reino vindo sobre a terra, finalmente levado a realização por uma humanidade que havia amadurecido.

O problema da unidade *versus* diversidade haveria de se manifestar em cada campo do esforço humano, à medida que civilizações sucessivas procuravam realizar sua própria idéia pública da sociedade ideal. Ao mesmo tempo, aqueles no poder procurariam usar o Estado para satisfazer suas próprias idéias particulares de felicidade. Isso usualmente significava guerra entre as tribos locais e entre os Estados totalitários. A História, como a filosofia e a religião, tornou-se um pouco mais do que a história da seqüência dos esforços malsucedidos para trazer unidade ao Estado e significado ao indivíduo, a alternância do dominante um com o incontrolável muitos.

Porque o ponto de referência finito é sempre insuficiente para poder com a supremacia, o um e o múltiplo não podem nunca, em princípio, estar reconciliados num nível finito. Em outras palavras, os pecadores não podem salvar a si mesmos epistemologicamente. Eles nunca podem decidir se a razão ou os fatos devem ter precedência, ou se Deus é um ou muitos. Seus maiores e melhores programas políticos tendem a terminar em ditaduras totalitárias. Algumas vezes um equilíbrio pragmático entre o um e o múltiplo pode ser sustentado por séculos, como o foi na cultura Harappa do vale Indus (cerca de 2500-1550 a.C.). Mas o preço foi a estagnação, e o sistema finalmente se tornou vítima de agressão externa.

A Grande Cadeia do Ser

Uma vez percebido que o problema é um princípio insolúvel, a questão cessou de ser como solvê-lo e mudou para como absorvê-lo. O problema a respeito do que deve ser levado em conta como uma revelação verdadeira ainda permaneceu, mas pensou-se que talvez isso pudesse ser resolvido por um apelo à esfera dos espíritos. Com esperança de que a espiritualidade pudesse ter sucesso onde o intelecto havia falhado, o oculto tornou-se o recurso de uma humanidade confusa. O misticismo tomou conta onde a mente havia caído em sossego, e esperou-se que nós fôssemos elevados a um plano mais alto, experimentando dimensões mais altas. Uma visão mais abrangente e mais nova foi necessária para substituir a revelação original que todos haviam compartilhado desde o Éden e o dilúvio.

O modelo bíblico de uma nova solução primeva foi a histórica Torre de Babel, um programa mundial de unificação ao redor de um sistema comum de símbolos. No topo haveria os sinais de nossas aspirações por esferas mais altas. Adorando no topo da torre, livres das realidades mais sólidas, a humanidade poderia aspirar explorar os estranhos e novos mundos do oculto.

A resposta de Deus a esse novo leviatã foi suficientemente simples: destruir a unidade do sistema de símbolos, e tudo se desintegraria, como a cultura se fragmentou, no survivalismo na selva pagã. A desintegração do liberalismo moderno ao encontrar as mordazes críticas pós-modernistas, repete esse processo na universidade moderna de nossa própria década.

A despeito dessa falha antiga de uma unificação política da raça humana, há uma visão de importância que reaparece com frequência entre a massa esfuziante das revelações repetidas e aborrecidas do mundo dos espíritos. Todos os poderes mais altos, todos os espíritos ancestrais e familiares, todos os mestres importantes e todos os gurus e avatares estão em harmonia a respeito de uma coisa. Se considerarmos uma sessão espírita vitoriana ou Edgar Cayce, ou lermos o Mahabharata ou os Upanishads, ou as histórias da idade de ouro da Grécia, ou os mitos dos babilônicos, ou Madame Blavatsky ou *A Course in Miracles*, a “realidade” se torna uma série de ciclos eternamente repetitivos, do ser em desdobramento, uma emanção perpétua do múltiplo procedente do um e vice-versa, uma vasta cadeia consecutiva do ser desdobrando-se de si mesmo e retornando ao próprio eu, de eternidade a eternidade. Os “necromantes e os advinhos que chilreiam e murmuram” de Isaías 8.19-20 e os demônios sábios de quem Sócrates dependeu, parecem ter a mesma visão definitiva do que o ser é. Em seu famoso panorama do misticismo, Aldous Huxley juntou os quadros visionários representativos do passado religioso e os colocou numa visão unificada que chamou de Filosofia Perene (1945). (Arthur Lovejoy examina seu impacto sobre a filosofia ocidental numa obra intitulada *The Great Chain of Being* [1957]).

Satanás sabe melhor do que ninguém que o problema de quem é supremo ou do que é supremo não pode ser resolvido por qualquer acordo, mas que um lado ou outro deve ser completamente dominado. Portanto, a qualquer custo, ele deve encontrar meios de usar a criação de Deus contra ele, com medo de que a ameaçadora profecia a respeito da semente da mulher de esmagar sua cabeça finalmente se cumpra. O consenso de seus seguidores tem sempre sido que, se o problema do Um-e-do-Múltiplo não pode ser resolvido, ele pode certamente

ser contido simplesmente por voltá-lo sobre sua cabeça, de modo que o absoluto Um ocupe o topo da escada e o absoluto Múltiplo o pé da escada. Por esse simples movimento, uma grande balança da natureza, uma cadeia do ser, uma árvore da vida, pode ser construída para manter a continuidade entre os dois supremos incompatíveis. Tal visão estruturada do ser-em-geral pode ser feita para incluir todos os seres particulares, cada um tendo um lugar definido na escada. Adão pode ser colocado nos degraus medianos, com Eva no degrau logo abaixo. Essa visão da realidade pode então ser considerada como sendo a ordem da criação.

A suposição da autonomia metafísica que causou a apostasia de Adão e Eva finalmente levou a uma nova teoria, uma cosmovisão ou modo de contemplar a realidade que não é somente requerido pelas sugestões da serpente no jardim, mas parece vir à superfície repetidamente por meio de todo o ocultismo religioso subsequente do qual a filosofia da Queda tem sido desenvolvida desde então. No Éden, a teoria divina foi substituída pela teoria do demônio. De lá para cá, o autonomismo apóstata haveria de conduzir, por sua própria dinâmica interna, à fé na cosmovisão demoníaca.

É essa cosmovisão pecaminosa que Paulo descreveu como o grande problema humano em Romanos 1, que ele confrontou com os sofismas de Atenas e aos quais ele dá o evangelho de Cristo como uma resposta em I Coríntios 1 e 2. Os reinos de Israel e Judá enfrentaram isso nas idolatrias antigas das tribos Cananéias. Paulo enfrentou isso em seu próprio tempo na filosofia cultural do helenismo. Lutero encontrou-a na *hierarquia da Igreja Católica Romana. Missionários a enfrentaram no hinduísmo. Os evangélicos de hoje encontram essa cosmovisão nas novelas fantasiosas de Charles Williams e C. S. Lewis até nas visões ocultistas da Nova Era, e mesmo nas defesas hierárquicas da subordinação das mulheres nas igrejas mais conservadoras.

Naturalmente, Filo combinou-a com o seu judaísmo do primeiro século, o pseudo-Dionysius, Erígena e, mais tarde, Tomás de Aquino a combinaram com a teologia medieval primitiva, e os cristãos de hoje a combinam em sincretismos com elementos do evangelho da Reforma. Ela é invariavelmente suposta antes do que provada — e é demasiadamente útil para que seja questionada. Mesmo um evangélico, consistente e criterioso como C. S. Lewis, usou-a constantemente como uma ponte entre a revelação e a imaginação do descrente.

Há Somente Duas Religiões

Parece que, no final das contas, as questões a respeito da filosofia, cosmovisão e religião tratam dos mesmos tópicos. Os problemas de uma são os problemas das outras. Em particular, a religião que os evangélicos costumavam pensar como sendo um reino privado da fé e da devoção pessoal é hoje a arena pública da igreja *versus* Estado, exatamente como aconteceu na Idade Média. Os pontos nos quais o estado mais seriamente ameaça o cristianismo são ainda a educação, os impostos e a justiça pública. Essas espécies de problemas nunca mudam enquanto o Um enfrenta o Muitos nas culturas caídas. Como a maré do consenso moral cristão baixa ao redor de nós, a base oculta da cosmovisão não-cristã é gradativamente exposta, e os crentes sincretistas descobrem que eles têm estado pescando no quebra-mar de outra pessoa durante todos esses anos.

Na filosofia humanista, as áreas da ontologia, epistemologia, ética e teleologia (ou, ser, conhecer, moral e propósito) são todas uniformes em seu testemunho contra a ortodoxia cristã. Eles todas fielmente refletem sua dependência da cosmovisão apóstata ou teoria demoníaca, e sua contribuição a ela. Elas todas operam a partir de um ponto de partida relativista, pragmático e imanentista, ao assumir que a mente humana é suprema. Elas concordam com Strato de Lampsacus de que os princípios para o entendimento do mundo devem ser encontrados no próprio mundo, e não em um Deus “fora do tempo”. Nós não nos atrevemos a obter as nossas pressuposições da Bíblia, com medo de que algum pagão alerta observe que nós todos estamos no mesmo universo criado, e nos acuse de um raciocínio circular, como se somente o cético pudesse ter a verdade objetiva.

Na religião humanista é-nos dito, de um lado, que todas as concepções são igualmente legítimas, mas de outro, que a ortodoxia evangélica deve ser excluída a todo custo. A Nova Era é uma forma aceitável de religião a ser estudada numa escola pública, mas o calvinismo não. A meditação oriental da ioga pode ser usada na escola pública, mas não a oração cristã. O ponto, naturalmente, é que toda forma de espiritualidade humana pode ser compreendida e tolerada como parte da visão mundial apóstata (a teoria demoníaca) exceto o cristianismo histórico.

Ao menos os humanistas autoconscientes verdadeiros têm uma coisa certa: eles sabem quem é o inimigo supremo. Eles o reconhecem pelo símbolo do peixe na camiseta. Eles usam seu filho, Calvino, como o que de pior pode acontecer

quando a Bíblia é tornada a base da educação ao invés de ser apenas uma opção tradicional a ser interpretada humanisticamente.

Arminianismo e Calvinismo

Temos visto que esses dois termos históricos são apenas rótulos convenientes para duas abordagens muito diferentes da doutrina cristã que tem tomado várias formas, sendo algumas mais consistentes e outras menos, na história das igrejas. Minha intenção na análise prévia foi proporcionar um contexto para que o leitor possa decidir para onde o afastamento arminiano das doutrinas de Deus, da natureza humana e da graça sustentadas pela Reforma, realmente conduz. É minha opinião que o pensamento arminiano é melhor entendido historicamente, como um compromisso do evangelho da Reforma com o motivo humanista da autonomia da consciência humana, que adveio da erudição pagã antiga que havia sido redescoberta na Renascença e que logo chegaria à maturidade no Iluminismo.

Como uma posição de compromisso, a arminiana é necessariamente instável, porque suas suposições subjacentes a respeito da realidade são comprometidas pela problemática grega do Um e do Múltiplo. Conseqüentemente, os arminianos, como os católicos, invariavelmente toleram o pensamento da cadeia do ser e até (como pseudo-Dionysius, que foi um neoplatonista, ou C. S. Lewis, que não foi) escrevem como se ele fosse essencial ao cristianismo. Aqueles comprometidos com esse conceito são também menos hábeis e menos desejosos de criticar as idéias hierárquicas dos relacionamentos humanos na sociedade, na igreja e na família que têm sempre advindo da suposição da grande cadeia do ser.

Nos próximos cinco capítulos abordaremos a questão do grau em que o arminianismo realmente reflete uma forma defeituosa do evangelho, como entendido originalmente pelos Reformadores e, como J. I. Packer certa vez colocou, como encontrado na Bíblia “em texto claro após texto claro”.

Leitura Adicional

Para o modo como os cristãos têm desenvolvido formas comprometidas e, portanto, inconsistentes, de calvinismo, ver *A Christian Theory of Knowledge* (Grand Rapids, Michigan: Baker, 1969) e *A Survey of Christian Epistemology* (Ripon, Califórnia: Den Dulk, 1969) de Cornelius Van Til.

Para uma discussão do que significa uma “cosmovisão”, e como ela influencia a cultura, ver o livro de E. M. W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture* (Nova York: Random House, 1969). Este maravilhoso livreto foi designado para explicar para estudantes de literatura inglesa como a visão da cadeia-do-ser controlava a atmosfera intelectual nos dias de Shakespeare. Tillyard e C. S. Lewis foram colegas durante os anos de Lewis em Oxford, de forma que esta obra proporciona atalho para também entender Lewis melhor.

Dois livros excelentes sobre as principais cosmovisões são os de Brian J. Walsh e J. Richard Middleton, *The Transforming Vision* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1984) e o de James Sire, *The Universe Next Door*, 2a. edição (Downers Grove, Illinois.; InterVarsity Press, 1988). O livro de Francis Schaeffer, *Escape from Reason* (Downers Grove, Illinois.: InterVarsity Press, 1968) foi importante porque mostrou aos evangélicos como a cosmovisão do ocidente cristão havia mudado. Suas manifestações culturais e seus resultados foram incluídos como material ilustrativo no livro e na série de vídeos *How Should We Then Live?* (Old Tappan, New Jersey.: Revell, 1976).

5

A Salvação como a Escolha de Deus: Tudo é pela Graça

Antes de considerarmos as cinco doutrinas-chave da concepção calvinista da salvação, nós compararemos a idéia do evangelho de Charles Haddon Spurgeon com as doutrinas realmente ensinadas pelo Remonstrantes e Arminianos contra quem John Owen contendeu no século XVII. Spurgeon foi escolhido não somente porque ele foi um sólido calvinista e altamente evangelístico em suas pregações, mas também porque ele está longe de nós o suficiente para ser considerado um herói pela maioria dos evangélicos e, todavia, é moderno o suficiente para ter percebido que a teologia arminiana não tinha nenhum poder para resistir à secularização da doutrina, que já era visível na União Batista Britânica entre os anos 1870 e 1880. Spurgeon percebeu o que o movimento liberal moderno realmente significava para a vida das igrejas. Ele viu claramente que o liberalismo teológico foi capitalizado pelo pedido arminiano de uma tolerância doutrinária mais ampla entre os evangélicos, ocasionando um cativeiro babilônico ao Iluminismo. O ideal deles era um cristianismo sem formulações de credo de sustentação de qualquer espécie.

Charles Spurgeon e “Deus Salva Pecadores”

O que Spurgeon pensava ser a essência do evangelho? E o que ele pensava da

teoria do livre-arbítrio? Certa vez, quando procurava resumir de maneira bem curta a mensagem do evangelho da Reforma, Spurgeon encontrou a expressão “Deus salva pecadores”. Para ele, esse era o pivô do qual tudo depende.

Deus, soberano na eternidade, deseja ou decreta (isto é, ele planeja, intenta, decide ou preordena) salvar alguns daqueles que estão escravizados ao pecado por causa da queda de Adão. Isso significa que Deus é quem inicia o programa e o processo de salvação e não o pecador. A salvação, portanto, é pela graça somente, visto que o pecador, sendo finito, não possui o ponto de vista ontológico na eternidade sequer para planejar atos salvadores, muito menos o poder soberano para efetua-los. Por sua própria iniciativa desde a eternidade, Deus interfere na História para iniciar e consumir tudo o que é necessário para salvar almas rebeldes.

A salvação é um dom, e o pecador não contribui com nada, tendo apenas as mãos vazias estendidas para recebê-la. Mesmo esse simples ato de fé em si mesmo é da iniciativa divina, e não pela autogeração autônoma. A fé salvadora é, em si mesma, um dom, não uma capacidade natural pela qual simplesmente decidimos concentrar em Cristo como um objeto de nossa confiança, como fazemos com outros objetos (por exemplo, uma cadeira, nossos pais, o telefone). Desde os primeiros débeis movimentos do desejo de conhecer a Deus em algum sentido vago, e todos os passos subseqüentes necessários para ligar a alma salvadoramente a Deus por meio de Cristo, e todo o caminho para a nossa glorificação final na presença do Pai, “tudo é de graça”. “A salvação é do Senhor!” (Jn 2.9).

Deus salva. Deus não faz meramente o suficiente para tornar a salvação possível, deixando para nós o trabalho de abrir caminho, “para merecer os méritos de Cristo”, fazendo a nossa parte, para tornar o meramente possível uma realidade. Cada elo na corrente da redenção é forjado na bigorna de Deus do começo ao fim. Nem mesmo Deus pode chegar a um fim sem os meios. Para assegurar o fim predestinado, ele preordena cada passo e cada elo causal, agindo soberanamente para certificar-se de que cada causa e efeito ocorram. Eu já mostrei que ele teve de movimentar toda a burocracia militar romana muitos anos antes para tornar certo que, no fim do censo imperial, uma jovem grávida específica estivesse na cidade certa no momento certo, de forma que o Messias pudesse nascer em Belém, e não ao norte, em Nazaré! Toda a burocracia romana foi predestinada para manter o passo com a química física de uma jovem judia desconhecida naqueles tempos distantes do Império Romano do primeiro século.

No que respeita à expiação, ao morrer na cruz como nosso sumo sacerdote, Jesus conseguiu e assegurou realmente para nós a salvação de cada uma de suas ovelhas, de cada um daqueles do mundo que o Pai lhe havia dado e de todos aqueles sobre quem ele havia colocado o seu amor de eleição desde antes da fundação do mundo. Ele tinha de assegurar cada passo desse processo, cada meio microscópico, por mais complicado que fosse, para garantir o resultado final pretendido. Nada poderia ser deixado ao acaso — não poderia haver nenhum acaso no cosmos criado — de modo que nenhuma de suas promessas pudesse falhar (Js 23.14).

Deus salva pecadores. Os pecadores são rebeldes, avessos a todo o bem. Eles são escravos do pecado, com mentes obscurecidas e consciências impuras, suprimindo uma parte da verdade pelo uso seletivo de outras partes, por jogar uma verdade de Deus contra outra. Em resumo, os pecadores estão praticando a injustiça. Trata-se de uma competição para ver como os rebeldes podem vindicar e assegurar a pressuposição fundamental racionalista-irracionalista da autonomia metafísica (ver Romanos 1 e Efésios 4).

Essas, então, são as criaturas que os arminianos afirmam sempre responder ao evangelho partindo de uma posição de neutralidade. Toda a doutrina da graça é aqui corrompida de um só golpe, já que pecadores que são capazes de realizar um ato tão bom como da auto-reversão de aceitar Cristo, certamente têm razão de jactar-se.

Veremos no próximo capítulo (“Depravação e Eleição”) material específico da Escritura que explica o real estado dos pecadores e porque a intervenção de Deus é tão necessária para reverter a situação dos rebeldes. Os pecadores não são apresentados nas Escrituras como neutramente esperando uma oportunidade para colocarem-se do lado certo, mas como pessoas que se afastam determinada e deliberadamente de Deus e de sua santidade. Os pecadores trabalham duro por seus salários, e esses salários são ricamente merecidos. A Bíblia diz que “o salário do pecado é a morte” (Rm 6.23).

O Livre-Arbítrio é um Escravo

Em seu famoso sermão “Livre-Arbítrio, um Escravo”, Spurgeon faz uma apresentação clássica da doutrina da Reforma sobre a escravidão da vontade, citando o livro de Lutero na primeira página. Seu texto é João 5:40: “Contudo

não quereis vir a mim para terdes vida” (itálicos meus). Ele observa primeiro que os humanos, por natureza, estão mortos tanto *legalmente*, estando sob a sentença de morte como pecadores, quanto *espiritualmente*, não possuindo a vida em Cristo que é a exigência para ser capaz de ir a Jesus. Finalmente, eles estão mortos *eternamente*, porque não há nenhum outro remédio se Cristo é rejeitado. Ele observa desde o começo que “porque acontece que as palavras “quereis” ou “não quereis” estão no texto, [os arminianos] saem com a conclusão de que ele ensina a doutrina do livre-arbítrio”. Mas o adjetivo *livre* não pode ser aplicado ao substantivo vontade da mesma forma que não pode ser dito que a eletricidade é pesada. “A vontade é bem conhecida por todos como sendo dirigida pelo entendimento, sendo movida pelos motivos, sendo guiada pelas outras partes da alma, e sendo algo secundário.” Ele, portanto, equipara a vontade, em todo o seu sermão, à pessoa agindo como um todo. Para Spurgeon, a vontade não é um mecanismo independente no cérebro, mas uma função de um caráter.

Deus salva todos aqueles que vão a Cristo, diz Spurgeon, e Cristo recebe a todos sem exceção que vão a ele. Ele fala da expiação universal como “falsidade intencional”, e descreve a idéia de que há alguns no inferno por quem Cristo derramou seu sangue como um “evangelho sem sentido”. Ele diz que a questão nesse texto não é se os pecadores podem ir a Cristo, mas se eles irão. “Você perceberá que, onde quer que você possa falar a respeito do livre-arbítrio, o pobre arminiano em dois segundos começa a falar a respeito de poder, e ele mistura os dois assuntos que deveriam estar separados.” Por natureza, ninguém deseja ir. Na parábola, “mesmo os esfarrapados nos becos e ruas da cidade nunca irão a menos que eles sejam ‘obrigados’” (Lc 14.21.23).

Qualquer um que cria que a vontade do homem é totalmente livre, e que pode ser salvo por ela, não crê na queda...Por que, amados, a queda acabou com o homem inteiramente. Ela não deixou um só poder intacto....A vontade também não é exceção...A sua vontade, entre outras coisas, foi extraviada de Deus...Vocês não irão; porque sua vontade é uma vontade pecaminosa.

Para demonstrar a incompatibilidade da teoria do livre-arbítrio com a graça, Spurgeon observa que

é provável que você que tenha ouvido muitos grandes sermões arminianos, você nunca ouviu uma oração arminiana — porque os santos em oração aparecem como sendo um em palavra, atos e

mente. Um arminiano de joelhos oraria desesperadamente da mesma forma que um calvinista. Ele não pode orar a respeito do livre-arbítrio; não há lugar para isso. Imagine-o orando: “Senhor, eu te agradeço porque eu não sou como esses pobres presunçosos calvinistas. Senhor, eu nasci com um glorioso livre-arbítrio; eu nasci com um poder pelo qual eu posso voltar-me para ti por mim próprio; eu tenho melhorado minha graça. Se todos houvessem feito o mesmo com sua graça o que faço com a minha, eles todos poderiam ter sido salvos. Senhor, eu sei que tu não nos torna desejosos se não somos desejosos por nós mesmos...Não foi tua graça que nos fez diferir...Eu fiz uso daquilo que me foi dado, e os outros não — esta é a diferença entre eu e eles.” Essa é uma oração para o diabo, porque ninguém mais faria uma oração como essa.

Esse sermão é típico de outras ocasiões quando Spurgeon teve a oportunidade de mencionar o livre-arbítrio. A questão aqui é que do começo ao fim, a vontade não é uma entidade independente, mas uma manifestação da pessoa completa, do caráter caído.

Os Remonstrantes Após o Sínodo de Dort

Como mencionado no capítulo anterior, os Remonstrantes foram os seguidores originais de Jacobus Arminius que fizeram juntos o mais sério desafio teológico que a igreja estatal holandesa jamais havia enfrentado. Alguns deles queriam mudanças mais radicais do que outros, mas todos esperavam por uma liberação considerável dos padrões de doutrina esperados dos ministros naquela igreja. O cerne da teologia deles era a sua convicção de que o livre-arbítrio é incompatível com a soteriologia calvinista. Naqueles primeiros dias não era ainda evidente para muitos para onde esse ponto de partida aparentemente inocente dos Remonstrantes poderia levar as igrejas Reformadas, mas os 20 anos seguintes iriam deixar tudo bem claro.

O artigo de Frederic Platt não é o único comentário sobre a tendência arminiana a preparar o caminho para os desvios ainda piores da ortodoxia. James Orr, um calvinista moderado da época um pouco anterior à Platt, faz uma observação importante sobre o arminianismo em sua obra *Progress of Dogma*: “O brilho de seus grandes nomes — Episcopius, Grotius, Curcellaeus, Limborch — e sua elaboração em imponentes volumes, do material dogmático, não podem esconder

o achatamento de todas as grandes doutrinas, e suas tendências crescentes em direção ao arianismo, ao pelagianismo e ao socinianismo” (p.297).

Mas os comentários de Platt têm um alcance muito maior. Quando foram escritas, em 1906, as idéias liberais que viriam a ser tornar o modernismo nos anos 20, já estavam confiantes na vitória. Eruditos da história, como Platt, exibiram, então, mais disposição em admitir que a sua tradição arminiana era um estágio importante de liberalização do que podemos perceber entre os arminianos mais conservadores de hoje. A verdade simples é que os evangélicos modernos sob a influência do pensamento arminiano, sendo desviados de suas raízes nominalmente Reformadas, esqueceram-se dos efeitos que essas idéias tiveram no passado. Os comentários seguintes de Platt podem lembrá-los de algumas verdades sensatas.

As Concessões de Frederic Platt

No decorrer de seu artigo “Arminianismo” na *Enciclopédia* de Hasting, Platt explica que a idéia arminiana de Deus envolve “a dívida de algo que Deus tem para com a criatura”, e que nossa relação com Deus é essencialmente democrática, equilibrando os direitos humanos com os direitos de Deus. Ele observa que

a introdução nessas relações dos princípios arminianos resultou numa crítica que parecia irresistível; no momento em que foi dado um lugar para a idéia de equidade na consideração das relações do homem e Deus, o antigo e absoluto incondicionalismo tornou-se insustentável...O arminianismo foi sempre mais bem-sucedido quando seu argumento ia em direção dos princípios supridos pela consciência moral do homem...considerava o homem como livre e racional; o pecado não havia destruído sua razão ou sua liberdade. Ele possuía a capacidade de crer...Assim, o livre-arbítrio do homem era considerado como condicionando a absoluta vontade de Deus.

Platt explica como “o arminianismo tornou-se a forma de teologia da Reforma que mais facilmente aliou-se ao avanço do conhecimento e com o humanismo da nova erudição”. Ele também observa que “na Holanda...um espírito liberal estava se mostrando numa inquietude geral sob a opressão dos documentos Simbólicos, [que] ganharam benevolência especial dos arminianos”. Ele fala da “tendência crescente em direção ao racionalismo, e ao *latitudinarismo para os quais a

teologia arminiana muitas vezes derivava” e se refere à “associação do arminianismo com o deísmo e o naturalismo”.

Num ponto Platt parece estar consciente de que ele está se desfazendo das jóias da família ao fazer essas admissões e apressadamente tenta corrigir-se com uma desculpa pragmática: “Mas que esse desvio representasse qualquer *efeito necessário* do movimento arminiano é invalidado pelo fato de que foi o sistema arminiano de pensamento que lançou as fontes teológicas do grande reavivamento metodista no Reino Unido durante o século XVIII” (itálicos meus). Essa reivindicação, contudo, é falsa. Não há dúvida alguma de que o original Oxford Holy Club tenha sido predominantemente arminiano em seu pensamento, mas não foi o Holy Club que começou o reavivamento. O reavivamento na Inglaterra tornou-se arminiano somente após ele ter sido começado pelo calvinista Whitefield, porque Wesley insistiu em atacar a pregação sobre a eleição de Whitefield. Os metodistas do País de Gales continuaram a seguir Whitefield nos assuntos da graça. Nos Estados Unidos, o reavivamento estava a caminho mesmo antes que Whitefield chegasse, tendo sido começado não por Wesley, que por si mesmo admitiu que era um fracasso sem esperança na Georgia, mas com calvinistas como Jonathan Edwards. Nos seus estágios posteriores no Segundo Grande Despertamento, evangelistas calvinistas como Asahel Nettleton foram confrontados por diversos tipos de pensamento na pessoa de Charles Finney e suas “novas medidas”.

A frase “efeito necessário” é enganosa. Há diferentes espécies de necessidade, e a causação física é apenas uma delas. Há também a responsabilidade da pessoa que abre uma porta de segurança lacrada e a deixa entreaberta para a probabilidade de que alguém mais cedo ou mais tarde entre por ela. As exigências internas de um sistema debaixo da pressão de um desejo por consistência é também um tipo de necessidade. Eu me referi a ele neste livro sob a expressão dinâmica interna. Platt não tem direito algum de documentar o fluxo de uma tendência natural tão eficazmente, somente para evitar ter de enfrentar o fato de que, admitidas as premissas, os resultados estão próximos do inevitável.

Platt continua com seu relatório dos resultados do arminianismo por admitir que o pensamento ético subsequente não foi também embasado na “autoridade externa” da Bíblia, mas na “compulsão interior da consciência”. Ele parece aceitar a interpretação humanista comum de que a Reforma foi primariamente uma batalha entre a consciência humana individual e autoridade do papa. Mas Martinho Lutero não disse em Worms, “minha consciência é a autoridade final”, mas “minha

consciência está cativa à Palavra de Deus”, que é algo totalmente diferente. Nós voltaremos a essas questões no último capítulo, que trata da localização da referência suprema.

Tem sido dito o suficiente aqui para indicar que Platt quer-nos fazer entender que o arminianismo é, no cerne, uma forma de humanismo: “O arminianismo foi sempre mais bem-sucedido quando seus argumentos iam em direção dos princípios supridos pela consciência moral do homem.” Incidentalmente está implícito que, na prática, espiritualmente o arminianismo alimenta-se de sua associação com elementos de uma ortodoxia comprometida da Reforma. Platt demonstra isso de forma conclusiva, não importa quão embaraçados os evangélicos modernos possam ficar com essa descrição. O fato de preencher essa descrição com histórias das realizações espirituais dos arminianos piedosos não tem relação alguma com resultado final. O calvinista tem todo o direito de assinalar que a piedade é seguida de bênçãos espirituais porque Deus é fiel às suas promessas nessas áreas, embora os recipientes dessas bênçãos possam não ter sempre toda a sua teologia correta. Deus cumpre suas promessas aos crentes arminianos também.

Os Cinco Pontos do Calvinismo

O Sínodo de Dort respondeu aos cinco pontos dos Remonstrantes na mesma ordem em que eles haviam arranjado o seu material. Isto é, eles afirmaram a sua posição em cada ponto, afirmando também a negativa que eles estavam refutando, de modo que deveria ser entendido tanto o que eles aceitavam como o que não aceitavam. É conveniente rearranjar a ordem das áreas da doutrina para corresponder ao mnemônico TULIP, que significa (em inglês) *depravação total, eleição incondicional, *expição limitada, graça irresistível e perseverança dos santos. Este último é frequentemente chamado hoje de “segurança eterna”, e muitos calvinistas preferem “redenção particular” ao invés de “expição limitada”.

Depravação total refere-se à queda completa e abrangente da natureza humana, como explicada na concepção agostiniana da seriedade do pecado. A mente e a vontade em particular são ambas escravas do natureza pecaminosa. Isso significa que o intelecto é somente capaz de ser lógico e razoável enquanto a presunção básica decaída da autonomia de Deus não está sendo ameaçada. Essa suposição é também a essência da pretensa consciência da vontade de sua própria autodeterminação.

Por outro lado, a definição arminiana da liberdade da vontade é uma liberdade de escolher qualquer uma de duas alternativas com igual facilidade. Quando eles usam frases como “liberdade real”, “autodeterminação genuína” ou “livre-agência”, eles simplesmente querem dizer que a vontade age autonomamente de qualquer causa prévia. Eles sempre admitem que uma variedade de influências pode afetar a vontade, mas no final das contas, a vontade sempre se ergue acima de quaisquer fatores condicionantes.

O caso do desenvolvimento do pensamento dos Remonstrantes entre 1610 e 1618 ilustra perfeitamente como uma inconsistência teológica causada pelo passado evangélico de alguém pode persistir por anos, resistindo à crítica séria. Entretanto, a inconsistência gera uma tensão entre as exigências lógicas dos processos de pensamento de um lado, e o desejo da pessoa de agarrar-se aos elementos da ortodoxia, de outro lado. Simon Episcopius compôs a primeira versão da Remonstrance e, semelhantemente a Arminius ele era hostil à idéia de separar-se da segurança eterna. Ele queria mais pesquisa sobre esse tópico e deixou-o no ar. Mas as demandas racionais da hipótese do livre-arbítrio exigiram que se nós temos o livre-arbítrio antes de nossa conversão, dificilmente poderíamos ser privados dele pela regeneração! Justamente como fomos livres para crer quando descrentes, devemos certamente ser livres para descrever quando somos crentes. Assim, os Remonstrantes já haviam desistido da perseverança dos santos no tempo em que foram a Dort. Os arminianos estavam finalmente livres da doutrina da soberania de Deus na salvação como ensinada pela Reforma.

Esse fenômeno esteve entre os primeiros na história do arminianismo para ilustrar o fato de que sistemas comprometidos são instáveis e tendem, sem restrição poderosa, a escorregar para modos de maior consistência. É o tema deste livro que essa tendência permanece até hoje no arminianismo evangélico, continuando a pressionar para um afastamento maior da ortodoxia da Reforma. Eu já observei que o teísmo do livre-arbítrio de Clark Pinnock ilustra exatamente essa tendência. A restrição mais poderosa é, provavelmente, o desejo dos professores arminianizados de serem considerados como evangélicos a despeito de sua teologia desintegradora. Seus alunos não são tão melindrosos. Para cada professor inconsistente há diversos de seus alunos que estão totalmente desejosos de dirigir o caminhão da heresia pelos buracos que seus professores deixaram na cerca semi-ortodoxa. Assim, uma mudança “moderada” em uma geração se torna uma revolução virtual na próxima, enquanto as exigências da racionalidade são pressionadas contra as restrições artificiais chamadas “tensões”.

Eleição incondicional é a idéia de que Deus elege ou escolhe aqueles a quem ele vai salvar, sem levar em conta qualquer mérito ou condição da parte deles. Todos os pecadores merecem igualmente a morte — não há qualquer base na alma humana, na natureza humana caída, ou nas interações da natureza humana com a verdade do evangelho, que recomende o pecador a um Deus santo. Portanto, se Deus escolhe um qualquer para a salvação, deve ser por razões encontradas especialmente em Deus, não no pecador. Especificamente, Deus não decide quem se encaixa para a eleição por meio de um filme que ele vê antecipadamente sem que ele próprio haja escrito e produzido, a fim de ter um conhecimento de nossos atos futuros da fé salvadora que o capacitariam a escolher aqueles de quem ele tem “presciência” de que, por si mesmos haveriam de escolher Cristo. Isso significaria realmente que Deus procura algum ponto distinto futuro no pecador para capacitá-lo a escolher aqueles que são verdadeiramente espirituais. Parece estranho que arminianos modernos não consigam ver que isso significa eleição com base em mérito previsto.

Dort, entretanto, insistiu em que a graça deva ser graça, que não pode haver mérito ou uma condição humanamente suprida precedendo a eleição eterna de Deus. Pode muito bem ser que Deus possa ter razões pessoais para escolher-me para a salvação e não ao meu pai (que, tanto quanto sei, morreu um ateu), mas é certo que eu não o supri com essas razões.

A eleição condicional imaginada pelos arminianos tem alguns resultados estranhos, não sendo o menor deles o convite a uma teoria do mérito. Platt está totalmente correto ao assinalar que os jansenistas foram agostinianos, enquanto seus implacáveis adversários, os jesuítas, foram essencialmente arminianos. Os jesuítas corretamente viram que o sistema romano de mérito e recompensa não poderia sobreviver à crítica da teologia jansenista, que era realmente uma forma de calvinismo. O sistema sacramental inteiro estava igualmente ameaçado. Mas foi a autoridade militar do papa, não o dá-lá-toma-cá do mercado de idéias, que assinou a morte do movimento jansenista. Igualmente, a autoridade papal garantiu a vitória do tipo jesuíta de arminianismo sobre a presença residual (e finalmente meramente nominal) do agostinianismo na comunhão romana. Embora Santo Agostinho ainda seja enormemente respeitado, e algumas de suas influências permaneçam por intermédio de Tomás de Aquino, nenhum reavivamento real do pensamento de Agostinho tem sido possível na Igreja de Roma, desde a destruição dos jansenistas.

A expiação limitada ensina que Deus determinou que a morte de Cristo

fosse um sacrifício substitutivo para realmente efetuar a salvação dos eleitos somente. Cristo não gerou meramente uma massa abstrata de expiação que, então, estaria disponível a qualquer um sem distinção que venha a pedi-la. Sem dúvida, há efeitos colaterais e propósitos secundários na morte de Cristo ligados aos não-eleitos, mas estes não são definitivamente efeitos salvadores. Eles podem mitigar os efeitos do pecado nos indivíduos e na sociedade em geral, mas eles não salvam finalmente os pecadores de seus pecados. O termo graça comum é usado pelos calvinistas para descrever esses efeitos não-salvadores da expiação. Isso significa que há atos genuínos da misericórdia divina na História em relação aos não-eleitos, mas esses atos contudo não asseguram a salvação deles. É chamada graça *comum* porque ela é comum a ambos, crentes (antes de sua salvação) e a incrédulos igualmente. Após nossa regeneração, a graça comum se junta e é indistinguível da graça especial (também chamada graça salvadora) na experiência dos crentes.

Essa é a razão porque muitos calvinistas não gostam da aplicação da palavra *limitada* à expiação. Eles sentem que é o arminiano que limita a expiação, não o calvinista. A teoria arminiana dá a entender que a morte de Cristo foi tão limitada no seu poder que ela não é, de forma alguma, eficaz. Para o arminiano, o que torna a morte de Cristo eficaz não é o decreto divino, ou o morrer de Cristo, nem mesmo a regeneração do Espírito Santo, mas o livre-arbítrio do pecador em escolher. A morte de Cristo torna as pessoas passíveis de serem salvas, mas realmente não salva ninguém. Dessa forma, Jesus deveria ter dito: “Vós me escolhestes a fim de que eu pudesse vos escolher” (Jo 15.16). Como o livre-arbítrio pode ser reconciliado com “não fostes vós que me escolhestes a mim, mas eu vos escolhi a vós” não é explicado pelo sistema arminiano.

Há um sentido, então, no qual cada pessoa (exceto o universalista) limita a expiação de um modo ou de outro. Os arminianos limitam a eficácia da expiação no sentido em que ela falha em salvar a todos, enquanto que os calvinistas limitam a intenção dela no sentido de que ela foi designada somente para salvar os eleitos. Os universalistas consistentes tornam-na cem por cento eficaz em ambos os sentidos, no seu intento e no resultado, porque, no seu entendimento, Deus pretendeu salvar a todos pela morte de seu Filho, e infalivelmente ele terá sucesso em fazer isso.

Graça irresistível significa que, quando Deus decide salvar um pecador particular, a quem ele escolheu, seu poder é tal que ele não pode ficar sem ter sucesso na realização de sua tarefa. O ponto não é que a graça seja igual a

alguma força mecânica estranha que passa por cima da personalidade humana, como se nós fôssemos blocos de madeira. A essência da natureza irresistível da graça de Deus é vista como uma conclusão inevitável daquelas passagens da Escritura que ensinam que ninguém pode impedir Deus de realizar os seus planos, simplesmente porque ele é onipotente. Nem é reivindicado que a graça de Deus não seja nunca resistida pelos eleitos. Todos os pecadores resistem à interferência do amor e dos movimentos de Deus em suas almas, porque esses atos graciosos de Deus são uma ameaça ao autonomismo apóstata do pecador. Mas Deus é paciente, amoroso e sábio, e ele faz o que é necessário para vencer o eleito. Ele regenera o coração humano, infundindo a vida divina nele, capacitando dessa forma o ímpio a crer, embora ele fosse anteriormente escravizado ao hábito de rebeldia.

Assim, o arrependimento e fé são descritos com freqüência na Bíblia como um dom de Deus (Ef 2.8-9; Fp 1.29; 2Tm 2.25). De que outro modo mais poderia Deus salvar um pecador a não ser vencendo toda resistência espiritual contra si próprio? Se isso não incluísse a resistência da vontade humana, ninguém seria salvo, exceto por acaso, num mundo incompetentemente gerenciado por Deus.

A pressuposição arminiana do livre-arbítrio enfraquece a doutrina bíblica da graça no mesmo grau em que enfraquece a doutrina da onipotência. Quando o arminiano insiste em que, de algum modo Deus limita-se a si mesmo na porta da vontade humana, isso pode somente significar na prática que o pecador deve suprir alguma coisa para a salvação que Deus seja impotente para suprir. Esta “alguma coisa” é o ato da fé salvadora, essencialmente uma manifestação autônoma de uma competência espiritual puramente natural e inata. Em outras palavras, a salvação é parcialmente um ato transcendente da misericórdia de Deus em proporcionar as circunstâncias necessárias, e ela é parcialmente uma aquisição natural inerente da competência espiritual do pecador.

Uma Pergunta-Teste

Encontrei calvinistas sérios pela primeira vez enquanto estava no London Bible College durante 1965-1966. Um domingo pela manhã eu voltava de uma prática de evangelismo do Highgate Baptist Chapel quando ouvi uma discussão que se desenrolava no porão do prédio dos estudantes da escola que eu freqüentava. Sentei-me para ouvir. Era um debate concentrado entre estudantes arminianos e um estudante veterano, Michael Buss, que mais tarde veio a ser pastor da Igreja

Batista Lansdown, em Portsmouth. De repente, ele voltou-se para mim e perguntou: “O que você pensa sobre esse assunto, Wright? Você é um calvinista. Diga a essas pessoas o que vem primeiro: a regeneração ou o exercício da fé salvadora?”

Eu refleti alguns instantes sobre a pergunta, não percebendo para onde a discussão havia ido. Eu disse: “Bem, eu suponho que a ordem seria que, quando o evangelho nos é apresentado, e Deus nos dá luz suficiente para entendermos o que ele significa, nós colocamos a nossa confiança em Jesus, e, então, Deus nos dá a vida eterna. Assim, eu penso que a fé salvadora vem antes e a regeneração, assim como o novo nascimento, vem imediatamente depois.”

Michael disse: “Eu entendo. O que você quer dizer então é que, quando você ouviu o evangelho, contrariamente a todos os seus hábitos passados, revertendo a tendência de sua personalidade caída, morta em delitos e pecados, em inimizade contra Deus, com o entendimento obscurecido e pensando ser o evangelho uma tolice, você ainda foi capaz de reconstruir sua total consciência espiritual ao redor de um novo centro, de forma a perceber que o evangelho é a sua melhor aposta e, assim, você abraçou Cristo como seu salvador. Como consequência disso Deus recompensou você por seu esforço maravilhoso nessa realização espiritual, dando-lhe vida eterna. É isso o que você quis dizer na sua resposta?”

Totalmente pego de surpresa, eu gaguejei que não, que não era realmente aquilo que eu havia pretendido dizer.

Michael simplesmente respondeu: “Bem, isso foi exatamente o que você disse. Pense a respeito disso.”

Em 1985 encontrei Michael Buss novamente e recordei aquela conversa de 20 anos atrás. Ele nem mesmo se lembrava dos eventos daquela tarde de domingo. Mas eu sim. Aquele foi o dia em que primeiro percebi que realmente eu não entendia o calvinismo, e aquela situação provocou em mim um trabalho sério a fim de me tornar um pensador mais consistente. Deus havia predestinado desde a eternidade que eu deveria voltar aquela tarde para a escola, no exato momento de ouvir algo de alguém, que havia pensado profundamente sobre o assunto, e justamente no ponto exato do meu próprio pensamento sobre a questão para que eu a seguisse seriamente.

O cerne da doutrina da graça irresistível é que nós seríamos totalmente incapazes de abraçar Jesus Cristo como nosso Salvador, ou de continuar em

obediência, se Deus não nos tivesse dado capacidade — não, a vida — para fazer assim. A fé, e seu correspondente, o arrependimento, são dons sobrenaturais de Deus. Eles não são meramente a aplicação ou o redirecionamento de uma capacidade puramente natural em direção a um novo objeto. Não, a fé salvadora absolutamente não é nada igual ao assentar-nos sobre uma cadeira ou confiar-nos ao avião, contrariamente às ilustrações arminianas comuns. Deus não concede regeneração como uma recompensa por sermos espiritualmente espertos a ponto de aceitar Jesus Cristo como salvador, por exemplo. A menos que Deus dê vida, os pecadores nunca podem verdadeiramente crer. Simplesmente não temos as condições requeridas para isso.

Perseverança dos santos significa que é dado aos verdadeiramente regenerados, juntamente com todas as outras bênçãos espirituais, o dom da perseverança até o fim. Deus assegura que ele sustenta seus filhos na fé. De fato, Deus faz tudo o que é necessário em cada caso individual para realmente salvar os eleitos, não apenas torna possível a salvação deles, deixando a eles o torná-la certa. Quando Pedro adverte-nos para “confirmar vossa vocação e eleição” (2Pe 1.10), ele não nos está dizendo para que nós mesmos as tornemos seguras, mas que nós nos tornemos seguros delas. Somos nós que precisamos estar seguros, não as escolhas de Deus na eternidade. Uma outra versão coloca este verso desta forma: “Sejam todos mais diligentes em ficarem certos a respeito do Seu chamamento e da Sua escolha” (NASB).

Finalmente, a doutrina do livre-arbítrio força aqueles evangélicos que pensam que são calvinistas meramente porque crêem que “uma vez salvos, sempre salvos” a desistirem mesmo desse único e solitário vestígio da teologia Reformada. Considere: se nós temos livre-arbítrio como pessoas não-regeneradas, e que Deus não o retira de nós no novo nascimento, então ainda o temos. Contudo, isso significa que nós podemos desistir de Cristo em qualquer tempo, do mesmo modo como o aceitamos no princípio. E se temos o livre-arbítrio agora, presumivelmente o teremos para sempre. Por sua vez, isso significa que na eternidade, mesmo após milhares de anos na presença de Deus, poderíamos ainda pecar atrapalhando todo o programa de Deus! Isso também significa que mesmo Jesus, sendo verdadeiramente humano, e, portanto, tendo um verdadeiro livre-arbítrio, igual a nós todos, poderia não somente ter pecado enquanto viveu aqui na Terra, mas poderia ainda pecar no futuro. Um arminiano pode não gostar dessa conclusão, mas não há nada que ele possa oferecer para compensá-la sem modificar sua idéia de livre-arbítrio. Do outro lado, se não tivermos livre-arbítrio

no estado ressurreto, ele não pode ser essencial à nossa natureza humana, e, assim, não pode ser parte essencial da imagem de Deus em nós. E, se ele não for essencial então, também não pode ser essencial agora.

No interesse da consistência, os Remonstrantes desistiram da perseverança dos santos como o Sínodo de Dort a abordou. Esta atitude foi ao mesmo tempo, honesta e inevitável, e ainda é assim hoje. Somente aqueles que crêem na expiação limitada têm o direito racional à doutrina da segurança eterna. Crer apenas num ponto do calvinismo é arminianismo inconsistente.

A Diferença Real

A diferença real entre arminianismo e calvinismo é a determinação dos arminianos em combinar seu testemunho cristão com a pressuposição irracionalista da autonomia. Muito raramente podemos percebê-los tentando provar o livre-arbítrio — na maioria dos casos é apenas uma suposição. Infelizmente, para aqueles evangélicos pegos nessa confusão, essa é também uma suposição fundamental do humanismo. O calvinismo tenta levar todas as nossas suposições ao crivo da Escritura por fazer com que todo o pensamento esteja cativo a Cristo (2Co 10.5). O lado negativo da apologética calvinista contra o arminianismo é basicamente apenas a extrapolação do desafio aos arminianos, para serem consistentes em sua pressuposição básica, ao mesmo tempo em que tentam sustentar um evangelho bíblico. Simplesmente isso não pode ser feito, e devem desistir dessa tentativa.

O arminiano não tem o direito de esperar que o calvinista permita que a teoria do livre-arbítrio fique sem crítica, como se ela possuísse uma espécie de imunidade privilegiada, que fosse livre de exame. Uma vez que seja identificada como tal, uma pressuposição está na esfera do “todo pensamento” que deve ser cativo a Cristo. Devemos continuamente perguntar se nossas pressuposições estão em harmonia com as outras grandes doutrinas da Bíblia sobre Deus, sobre a natureza humana e sobre o pecado. Se os arminianos se lembram do que Lutero disse em Worms, eles devem estar prontos para tornar suas consciências cativas à Palavra de Deus, e isso deve incluir necessariamente suas pressuposições também.

Devemos lembrar também que ambos, calvinistas e arminianos, são sempre santos imperfeitos que têm necessidade de auto-exame em muitos níveis do entendimento. É importante distinguir a consistência de uma teologia da

inconsistência de uma outra que pode professá-la. Nenhum de nós é **plenamente** consistente na prática. Todos os crentes precisam empenhar-se em direção a uma consistência ainda maior, tanto no pensamento quanto nos atos, imitando a plena consistência do próprio Jesus, o Logos encarnado plenamente amoroso e plenamente racional. É a santidade do homem Cristo Jesus que o cristão procura no crescimento pessoal em graça, enquanto procura “ser transformado pela renovação da mente”(Rm 12.2). O crente comprometido e preso a uma união sincretista com alguma forma de autonomismo apóstata não está na posição de desafiar a mente depravada. A arma essencial foi deixada para trás.

As tentativas arminianas de provar o livre-arbítrio na Bíblia serão tratadas no capítulo 9. Os quatro capítulos seguintes pretendem ser um esboço dos argumentos principais da Escritura para cada um dos cinco pontos do calvinismo. Examinaremos em primeiro lugar a evidência bíblica para as doutrinas da depravação total e da eleição da graça.

Leitura Adicional

Para as idéias de Spurgeon, ver *Forgotten Spurgeon* de Iain Murray (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1978).

Para uma introdução aos Cinco Pontos, ver *The Five Points of Calvinism: Defined, Defended, Documented*, de David Steele e Curtis Thomas (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian & Reformed, 1963). *The Reformed Doctrine of Predestination*, de Loraine Boettner (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1966), é também um bom lugar para começar.

Para uma introdução ao modo como os puritanos pregaram sobre os atributos de Deus, ler os capítulos “*On God’s Knowledge*” e “*On the Power of God*”, do livro de Stephen Charnock, *The Existence and Attributes of God* (1682, reimpressão, Grand Rapids, Michigan: Baker, 1979). Charnock foi um discípulo, e co-pregador do grande John Owen nos seus últimos anos, e é um dos melhores escritores puritanos doutrinários. Possa o Senhor dar-nos a todos a graça e a paciência para devotar algum tempo a essas obras poderosas sobre os atributos divinos.

(Recomendamos em português:

Os Cânones de Dort

As Doutrinas da Graça, John Benton e John Peet

Escolhidos em Cristo, Samuel Falcão

Eleitos de Deus, RC Sproul

Salvos Pela Graça, Anthony Hoekema

todos da Editora Cultura Cristã;

Por Quem Cristo Morreu, John Owen, Pes

Livre Arbítrio, Um Escravo, C.H. Spurgeon, Pes

Somente Pela Graça. A.Booth, Pes.)

6

Depravação & Eleição: Incapacidade Espiritual & Soberania Divina

*F*rederic Platt é de grande auxílio quando explica a perspectiva arminiana das capacidades naturais dos seres humanos. Ele observa em um seu artigo na *Hastings Encyclopaedia* que a Remonstrance expressou um comprometimento claro com a seriedade da Queda, junto com uma idéia da graça preveniente que veio a significar “uma liberdade restaurada da vontade humana como um elemento do decreto divino e em oposição à asserção da soberania absoluta de Deus” (1:808). Platt quer que vejamos o movimento como “uma *via media* entre o ‘determinismo’ e o ‘pelagianismo’”. Ele identifica duas coisas como determinando sua influência posterior: sua preocupação por justiça e “a ênfase que ele lança sobre o humano nas relações redentoras entre Deus e o homem”. Conseqüentemente “os arminianos sustentaram que a depravação foi uma predisposição, que deixou o livre-arbítrio e o homem responsáveis por seu próprio destino pela escolha da fé ou da incredulidade. A unidade adâmica da raça foi preservada, mas suas tendências herdadas para o mal foram encaradas e neutralizadas pela graça universal e livre, comunicada à raça em Cristo — o segundo Adão”.

Dessa forma, a graça preveniente é transmutada do seu conteúdo agostiniano original da graça antes necessária para que um escravo do pecado pudesse desejar crer, para a idéia da “difusão universal das influências do Espírito Santo”. A

graça não é, portanto, “a causa solitária da salvação”, porque ela deve ser suplementada pela “cooperação do livre-arbítrio”. Em sua essência, é a idéia é de que a graça não pode ser efetiva sem a cooperação de um fator que aja autonomamente ou independentemente de Deus. É o pecador que supre esse fator.

A referência de Platt a uma preocupação por justiça é realmente uma referência à obrigação de Deus de respeitar certos direitos humanos, uma noção da qual trataremos no capítulo 10 (“O Problema do Mal”).

O Sincretismo e a Busca Pelo Meio-Termo

Platt exhibe esperança comum dos arminianos hoje, de que deve haver uma posição intermediária entre a dependência da capacidade humana, tão característica dos pelagianos e a plena soberania divina dos reformadores. O resultado é uma rejeição de ambos os “extremos” no interesse de um sincretismo da graça com a capacidade humana. Todavia, não há diferença prática entre a autonomia do humanismo e a autonomia do arminianismo. Acontece que um acaba sendo inerente e não requer nenhuma conversão, enquanto que ao outro é concedida a graça preveniente antes da conversão. O resultado para o indivíduo é idêntico em cada caso. Todos são praticamente livres e capazes de se tornarem crentes quando quiserem. No sincretismo arminiano, como no humanismo secular, a autonomia é limitada somente pela finitude humana.

No sincretismo dos princípios cristãos com os não-cristãos, é freqüentemente feita a reivindicação de que uma espécie de equilíbrio está sendo procurada para que se evitem os extremos. Muitas vezes o resultado é um compromisso frouxo entre os princípios essenciais incompatíveis. Em princípio, seguindo a preocupação evangelística de se comunicar com o mundo dos incrédulos, os pontos de contato são procurados com a uma mente não-cristãmente inclinada. Os pontos de contato realmente identificados na Bíblia — o efeito moderado da graça comum, a imagem de Deus em cada um, a consciência e o uso da lógica — são minimizados ou julgados insuficientes. Elementos não-cristãos são, então, pragmaticamente selecionados dos sistemas seculares, criando um comprometimento com filosofias não-cristãs. A desculpa é que podemos “usá-los no serviço do Senhor” para “alcançar os perdidos”, para fazer progresso no “mundo real”. A façanha original do pensamento sincretista é uma teologia mista que incorpora posições incompatíveis. Pressuposições contraditórias são sustentadas arbitrariamente juntas

sob a alegação de equilíbrio. O incrédulo reconhece imediatamente essa atitude como autocontraditória.

Quando os arminianos falam de um equilíbrio entre a soberania de Deus e nossa responsabilidade, eles realmente querem dizer entre a soberania e o livre-arbítrio. O fato de as duas proposições (“Deus é totalmente soberano” e “nós somos responsáveis por nossas escolhas”) não estarem num conflito lógico, nem mesmo é notado, muito menos demonstrado. Se eles podem pleitear por um equilíbrio, podem parecer totalmente razoáveis enquanto evitam que seja questionada a sua suposição da liberdade autonomista. Então, para proteger essas contradições internas de um exame mais acurado, fazem regularmente apelos para termos como *mistério*, *paradoxo* ou *antinomia*. Mas há um preço a pagar por este passo: se nós crentes podemos nos contradizer, assim também pode o incrédulo, e todo o empreendimento apologético é negado prontamente. Nenhuma posterior defesa racional de qualquer coisa é possível, seja do arminianismo ou do próprio evangelho.

Alguém está errado aqui: ou Deus é plenamente soberano na salvação, ou sua soberania é limitada por nosso livre-arbítrio. A doutrina da depravação total afirma que a natureza humana caída é moralmente incapaz de responder ao evangelho sem que ela seja levada a isso pela intervenção divina (1 Co 2.12-15). Uma vez soberanamente regenerada, a alma responde voluntariamente com fé salvadora à ordem de Deus de arrepender-se e de crer no evangelho, mas não antes. Somente aqueles que foram “nascidos do alto” é que podem “ver o reino”. A regeneração do coração implica também na regeneração da vontade, uma vontade que anteriormente era escravizada à natureza caída, comprometida com os princípios autonomistas da Queda e aversa a Deus. Assumindo uma vontade autônoma logicamente separará as ações da vontade dos elementos causais e das influências morais do caráter, desse modo coloca-se a soberania de Deus contra a nossa responsabilidade. Paulo, contudo, cria que era Deus que operava na vida dos crentes filipenses (Fp 2.13). Se nós conseguimos desejar e depois realizar o bem, é somente porque Deus operou primeiro em nossa alma, dando vida ao que estava morto, regenerando uma vontade que agora deseja conhecer Deus melhor e seguir seu Bom Pastor.

O calvinista não tem nenhuma dúvida de que a vontade humana é real, e que nossas escolhas são verdadeiramente importantes para o futuro. Mas por “verdadeiramente importantes” os arminianos realmente querem dizer “verdadeiramente autônomas”. Os calvinistas entendem que qualquer elo na

corrente é tão importante quanto qualquer outro. A corrente inteira será inútil se apenas um elo estiver faltando. Nossas escolhas são elos causais necessários na corrente de significados que Deus estabeleceu. Não é a realidade da vontade que está em questão, mas a sua independência do restante de nossa natureza caída e sua capacidade de escolher autonomamente contra os propósitos eternos de Deus.

Depravação: A Evidência Escriturística em Cinco Passos

A seção seguinte apresenta uma seleção dos versos mais decisivos na Bíblia para a posição reformada da depravação do coração caído. Alguma exposição é incluída para reforçar os versos selecionados, mas o leitor deve dirigir-se às obras de John Gill (*The Cause of God and Truth*) ou de David Steele e Curtis Thomas (*The Five Points of Calvinism: Defined, Defended, Documented*) como leitura adicional. Estou convencido de que se esse material não é suficiente, juntamente com os textos dos outros pontos de Dort nos dois capítulos seguintes, o assunto não pode ser resolvido de forma alguma pelo apelo às Escrituras, e outros fatores devem ser levados em conta.

Eu encorajaria o leitor a trabalhar nesses textos com a Bíblia aberta para assegurar-se de que nada está sendo tratado fora do seu contexto. Ao mesmo tempo, devemos todos orar para que o Espírito Santo sonde os nossos corações, em busca de indícios de que nossa exegese esteja sendo controlada por suposições e pressuposições das quais não estejamos plenamente cômicos, porque elas tendenciam nossa leitura da Palavra de Deus. Contudo, a questão não é se podemos ser não-tendenciosos ou não, mas se estamos conscientes de nossas pressuposições. Realmente percebemos como elas nos afetam, e realmente estamos desejosos de ver essas pressuposições julgadas pelas Escrituras? Esses passos seguintes são substancialmente similares aos usados por Steele e Thomas em seus esquemas.

1. *Desde a Queda de Adão e Eva, todos são nascidos espiritualmente mortos em sua natureza pecaminosa, e, portanto, requerem uma regeneração para a vida que eles não possuem naturalmente.* Ver Gênesis 6.5-7; Salmos 51.5; 58.3; Jeremias 17.9-10; João 1.12-13; 3.5-7; Romanos 5.12; 8.7-8; Efésios 2.1-3, 8-10; Colossences 2.13.

Romanos 5.12 está no meio da famosa passagem de Paulo sobre os dois

Adão, que tem um paralelo em 1 Coríntios 15.45-49. O ponto essencial é que a morte passou a todos por causa do pecado de Adão, e é acrescentado no texto que “todos pecaram”. Recordando a narrativa de Gênesis 3, a morte referida em Gn 2.17 começou com um estado de morte espiritual no dia em que comeram do fruto proibido e terminou, anos mais tarde, com a morte física.

Efésios 2:1-3 fala do pecador pré-regenerado como estando “morto em... delitos e pecados”, sendo “objeto da ira” que precisa ser tornado vivo por Deus. Nos versos 8-10 é dito que isso se deve à graça — “pela graça...porque somos feitura de Deus”. Essa não é uma linguagem de sinergismo, muito menos do sincretismo.

Os versos nos Salmos 51 e 58 somente confirmam que essa natureza pecaminosa é original em nós, nem de nossa concepção. Ela não é adquirida, mas manifesta-se “desde o ventre”, fazendo com que os pecadores se desviem tão logo nasçam.

João 1 e 3 introduz-nos na linguagem do “novo nascimento”. Este não é um produto da vontade humana — seja a nossa própria ou a de qualquer outra pessoa (como o marido ou um sacerdote) — mas antes a vontade “de Deus” (1.12-13). Não é quando entendemos o que o reino de Deus significa que decidimos crer que Deus nos regenera. Não podemos nem mesmo ver o reino de Deus até que sejamos nascidos de novo (3.3), e somente então é manifesto que somos então nascido “de cima”.

O fato de que Deus considera a vida moral total do incrédulo como problemática é indicado por uma linguagem abrangente em Gênesis, que descreve o estado da civilização antes do dilúvio: “Viu o Senhor que a maldade do homem se havia multiplicado na terra, e que era continuamente mau todo o desígnio do seu coração” (6.5). Esses termos não estão em consonância com os graus de vida espiritual mais ou menos aceitáveis por Deus. Deve haver um sentido correspondente no qual não há qualquer tipo de vida espiritual presente.

2. *Sendo decaídos, o coração e a mente natural são pecaminosamente corruptos e ignorantes.* Ver Gênesis 6.5; 8.21; Eclesiastes 9.3; Jeremias 17.9-10; Marcos 7.21-23; João 3.19; Romanos 8.7-8; 1Coríntios 2.14; Efésios 4.17-19; 5.8; Tito 1.15.

Jeremias 17.9 afirma que o coração humano é enganoso acima de todas as coisas e tão completamente corrompido pelo pecado que ele não pode ser

entendido por ninguém. Então o verso 10 explica que ao menos nós podemos depender de Deus para avaliar o coração de maneira justa, e recompensar cada um de nós de acordo com os nossos feitos. O ponto saliente é que o coração é por demais confuso para ser inteligível para si mesmo. Ele é totalmente incapaz de auto-entendimento. Ao conselho de Sócrates de “conhece-te a ti mesmo”, Jeremias haveria de retrucar: “Como? Isso está além da tua capacidade.”

Em Marcos 7 Jesus explica que as fontes externas da impureza ritual não são nada quando comparadas à corrupção e ao mal que procedem de dentro do coração de uma pessoa. A nossa própria natureza interior é a raiz do problema do nosso pecado, não as circunstâncias externas. Jesus também diz em João 3.19 que a incredulidade, um estado interno do coração, é o que assegura o juízo de Deus sobre nós.

Romanos 8.7-8 descreve a incapacidade espiritual da “mente carnal”, um termo paulino para o coração pecaminoso. Isso é depois confirmado em 1 Coríntios 2, onde descobrimos que a mente natural não aceita as coisas espirituais (isto é, o evangelho) porque tal aceitação requer um discernimento espiritual que ela não possui. A mente pecaminosa é simplesmente incapaz deste conhecimento.

Efésios 4 contém uma das avaliações mais negativas da mente incrédula na Bíblia. A mente dos gentios é vazia, sem vida, ignorante e cega. Paulo acrescenta em Tito que “tanto as suas mentes como as suas consciências estão corrompidas”.

3. *Porque a totalidade da natureza está envolvida na Queda e seus resultados, os pecadores são escravos do pecado.* Ver João 8.34, 44; Romanos 6.20; Efésios 2.1-2; 2Timóteo 2.25,26; Tito 3.3; 1João 3.10; 5.19.

Em João 8:44, a frase “do diabo que é vosso pai” é uma referência ao conceito hebraico de um pai “gerando” descendência, e assim transmitindo-lhes sua própria natureza. Em outras palavras, árvores más produzem maus frutos. Jesus havia salientado exatamente a esses mesmos ouvintes que aqueles que cometiam pecado numa base contínua eram “escravos do pecado” (v.34). Paulo usa essa mesma frase em Romanos 6.20, e algo similar em Tito 3:3 (“escravos de toda sorte de paixões e prazeres”).

2Timóteo 2.25-26 termina com uma descrição da conversão como um retorno à sensatez após um ataque de intoxicação. Há necessidade do dom do arrependimento para capacitar os cativos do diabo a escapar dessa intoxicação, durante a qual eles “fazem a sua (do diabo) vontade”. Provavelmente, eles somente escaparão se este dom lhes for concedido.

4. *Ninguém escapa das tendências iníquas da natureza pecaminosa adâmica.* Ver 1 Reis 8.46; 2Crônicas 6.36; Jó 15.14-16; Salmo 130.3; 143.2; Provérbios 20.9; Eclesiastes 7.20, 29; Isaías 53.6; Romanos 3.9-18; Tiago 3.2, 8; 1João 1.8-10.

2Crônicas 6 e 1 Reis 8, afirmam que não há nenhuma pessoa que não peque. Provérbios 20.9 apela para a consciência para dizer a mesma coisa.

Isaías 53 é a passagem-chave do Antigo Testamento sobre a natureza da expiação. Ela afirma que apartando-se do rebanho como ovelha perdida, somente demonstramos nosso desejo de viver nossas vidas como se Deus não tivesse nenhum direito de interferir; temos seguido os nossos próprios caminhos.

Romanos 3.9-18 é uma cadeia de citações do Antigo Testamento pretendendo mostrar o que Deus pensa dos pecadores em geral. “Não há ninguém que faça o bem, nenhum sequer.”

1João 1.8-10 ensina que a reivindicação de ser sem pecado não é outra coisa que auto-engano. Tal auto-engano envolve chamar Deus de mentiroso, visto que é por sua Palavra que conhecemos os seus padrões morais e o que realmente envolve nossa falha em atingir tais padrões.

A conclusão mais natural a partir desses versos é que os efeitos do pecado são universais e envolvem a nossa natureza radical. Não estamos tratando aqui de uma qualidade superficial, mas da tendência fundamental da alma pecaminosa.

5. *Entregues a si mesmos, os mortos em delitos e pecados não possuem nenhuma capacidade espiritual para reformarem a si mesmos, ou para se arrependem ou crerem salvadoramente.* Ver Jó 14.4; Jeremias 13.23; Mateus 7.16-18; 12.33; João 6.44, 65; Romanos 11.35-36; 1Coríntios 2.14; 4.7; 2Coríntios 3.5.

Jeremias 13.23 é a bem-conhecida comparação de pecadores, que são incapazes de mudarem a si mesmos, como os leopardos que não podem alterar as manchas da sua pele.

Mateus 7 relata a advertência de Jesus no meio do Sermão do Monte de que uma árvore má não pode produzir frutos bons. É esse fato da regularidade imutável do caráter que torna possível para Jesus concluir que “pelos seus frutos os conhecereis”, isto é, os falsos profetas.

1Coríntios 2.14 e 4.7 juntos confirmam que, por natureza, somos incapazes

de mudar nossa própria escuridão espiritual, porque somente Deus pode fazer tal diferença na alma. Portanto, é completamente ilógico para nós atribuírmos nossa melhora espiritual aos nossos próprios esforços, particularmente à autonomia natural da vontade.

Os termos depravação absoluta e incapacidade total são necessários para enfatizar que nenhuma parte da natureza humana, seja a mente, as emoções ou a vontade, escapou da corrupção da Queda. Quando Adão caiu, tudo o que era de Adão caiu. A vontade, como um movimento ou função da alma caída, participa de nossa derrocada. Entretanto, embora as pessoas não-regeneradas possam desejar, de modo abstrato, serem boas em algum sentido particular, elas não podem desejar o bem como Deus o vê, porque isso seria desistir de sua suposta autonomia. As aspirações morais da alma não-regenerada são limitadas espiritualmente por seu próprio compromisso aos princípios da natureza adâmica. Esta é a razão pela qual o arrependimento, como correlativo da fé, é consistentemente citado na Bíblia como sendo um dom de Deus, assim como a fé é, em si mesma, um dom sobrenatural.

Idéias Equivocadas do Arminianismo Aclaradas

Algumas pessoas, observando o adjetivo *total* na doutrina reformada do estado de depravação, têm saltado para a conclusão de que os calvinistas ensinam que a Queda extinguiu todos os vestígios da *imago Dei* e que as pessoas caídas não são melhores do que animais. É verdade que alguns teólogos luteranos têm ensinado isso, mas todos os calvinistas que tenho lido sustentam que, conquanto tenhamos perdido certos elementos relacionais da imagem, qualidades tais como a racionalidade e consciência, embora escravizadas ao pecado, ainda permanecem para assegurar a nossa humanidade. Não há nenhuma dúvida de que a Queda foi séria, mas ela não foi de tal modo que os pecadores sejam tão maus como concebivelmente poderiam ser. O próprio *Adolf Hitler poderia ter sido muito pior do que foi. Isso se deve à graça comum de Deus, que restringe o pecado do pecador, permitindo, assim, aquela “abençoada inconsistência” com o autonomismo apóstata que faz a civilização possível.

Para sobreviver como criaturas no mundo de Deus, mesmo os mais depravados são capazes de conduzirem-se a si mesmos num grau que lhes é conveniente. Mas isso não é arrependimento, nem é fé salvadora. Vale a pena observar que quanto mais consistentemente Hitler tentou pôr em prática as suas teorias, mais

seu mundo avançou para o caos e menos aquelas teorias corresponderam às realidades daquele ambiente de guerra. Ele gastou os últimos meses da guerra eliminando e substituindo os generais alemães que declarassem qualquer oposição racional às suas ordens ridículas, e finalmente, não achou nada melhor do que estourar seus próprios miolos no refúgio subterrâneo de concreto enquanto Berlim estava sendo destruída acima dele.

Muitos presumem que se nós somos incapazes de ter fé, não podemos ser culpados por nossa incredulidade. J. I. Packer afirma, em sua bem conhecida “Introdução” ao livro *A Morte da Morte*, de Owen, que uma das pressuposições básicas do arminianismo original era a de que a “incapacidade limita a responsabilidade”. A suposição subjacente a essa noção é a de que se nós não somos autonomamente livres, nós não somos livres em nenhum sentido e, portanto, não somos responsáveis. Mas o pecador peca de modo inteiramente voluntário. De fato, eles amam seus pecados (Jo 3.19) e alegremente espojam-se neles (Rm 1.32). Ninguém (muito menos Deus) força os pecadores a pecarem contra a sua vontade ou contra aquilo que eles sabem ser o correto.

Os pecadores estão sempre suprimindo a sua consciência, e a Bíblia torna claro que eles serão julgados de acordo com o entendimento que possuem. Todos nós pecamos contra o entendimento que temos, alguns mais e outros menos. Ninguém, seja hindu ou muçulmano, vive pela luz que há mesmo em sua própria religião. Seremos condenados por rejeitar o entendimento que de fato temos, não por nossa incapacidade. A Bíblia claramente baseia a responsabilidade sobre o grau de conhecimento. No final das contas, todos os pecadores vão para o inferno, a despeito de todo o entendimento e verdade que sempre tiveram. Não há fatos e argumentos em favor de ir para o inferno!

Crê-se popularmente que o ensino sobre a depravação total desencoraja os pecadores de se arrependerem mesmo quando eles conhecem o evangelho. Novamente isso pressupõe que o coração pecaminoso é totalmente capaz de arrepender-se quando quiser e que meramente precisa de encorajamento e oportunidade para isso. Contudo, esse é o ponto em questão. A visão reformada é que se o pecador é eleito, Deus certamente usará a Palavra pregada para regenerar o pecador, fazendo o coração do pecador voltar-se para o Salvador, dando-lhe os dons da fé e do arrependimento. É a Palavra na mão soberana do Espírito de Deus que regenera, não a vontade autônoma.

Paulo mostra isso quando ele diz dos Tessalonicenses que quando a Palavra

lhes veio no evangelho, ela foi acompanhada pelo poder do Espírito, produzindo assim o efeito regenerador (1 Ts 1.5). Conseqüentemente, eles puderam saber que eram eleitos. Se a pregação tivesse vindo “simplesmente com palavras”, sem dúvida teria sido ignorada pelos pecadores mortos em seus delitos e pecados.

Os puritanos ensinaram que a pregação fiel sobre a depravação permite ao incrédulo ver quão sério o pecado é. O escravo em cadeias deve clamar ao Senhor por libertação da escravidão ao pecado e de seus resultados inevitáveis. Os pecadores carnalmente seguros e espiritualmente dormentes precisam ser despertados de sua complacência mortal, e Deus pode freqüentemente usar advertências e juízos para chamar a atenção dos pecadores nos lugares onde eles estão. A Bíblia é farta de tais exemplos. Por outro lado, como pode ser um ato de amor não advertir claramente os pecadores de seus perigos? Isso salienta a ênfase calvinista sobre a necessidade de um evangelismo poderoso e eficaz.

Antes de voltar para a decisão da misericórdia de Deus de salvar ao menos alguns destes caídos em Adão, vamos permitir que um dos mais estrondosos anticalvinistas da História diga uma palavra clara sobre conversão conforme a entende o calvinista. É um fato notável que o dotado *Charles Wesley tenha escrito cerca de 6.000 hinos, muitos dos quais têm sobrevivido até agora. Um bom número deles foi esquecido, incluindo seu ataque irado contra várias opiniões calvinistas. Um famoso hino, contudo, é um testemunho vibrante da maravilha e do poder de Deus que salva os pecadores desamparados na escravidão do pecado. Todos os calvinistas cantam-no com gratidão a Deus por esse maravilhoso dom de expressão e sensibilidade de seu irmão para a realidade da soberania de Deus em libertar-nos da escravidão dos nossos pecados. Este foi o testemunho de Charles Wesley:

Por muito tempo meu espírito esteve aprisionado (um prisioneiro)
Preso no pecado e na escuridão da natureza (a escravidão do pecado)
Teu Olho difundiu um raio despertador (a luz do Logos)
Eu acordei; o calabouço flamejou com luz! (verdadeira iluminação)
As minhas cadeias caíram, meu coração ficou livre. (libertação da escravidão)
Eu me levantei, fui adiante e Te segui. (a obediência da fé)

Aqui nós temos um arminiano verdadeiramente regenerado descrevendo a sua própria conversão em termos totalmente calvinistas. Naturalmente, qualquer pessoa pode sempre reafirmar a pressuposição da autonomia e insistir que o

“raio despertador” foi a graça preveniente, e que “eu me levantei, fui adiante e te segui” como sendo meramente um ato do livre-arbítrio, mas esse não parece ter sido o pensamento de Wesley naquele momento. Caso contrário, o poema poderia ser lido da seguinte forma:

*Por muito tempo meu espírito repousou em erro, (mera ignorância)
Confuso pelo pecado e ausência de luz (falta de oportunidade)
Teu olho difundiu a graça preveniente; (misericórdia universal)
De repente eu percebi minha situação infeliz. (garoto esperto esse!)
Eu tive livre-arbítrio, minha autonomia! (igualzinho a antes da Queda)
Assim, apenas me levantei e Te segui (simples, não?)*

Para mim isso parece ser uma espécie de evangelho diferente daquele professado por Wesley, mas plenamente consistente com o arminianismo. Foi incluído aqui para ilustrar o fato de que mesmo uma experiência pessoal válida e verdadeira da graça de Deus pode ser interpretada muito sinceramente de uma maneira totalmente errônea, quando torcida na forma de uma pressuposição falsa. Então, quando essa suposição arminiana não é levada em conta, a consciência regenerada conscientemente registra a verdade sem qualquer distorção. Charles Wesley certamente fez isso.

A Eleição da Graça

1) *A Escolha é de Deus.* Poderia parecer, então, que se o caso do pecador é naturalmente sem esperança, como Charles Wesley o descreveu, somente o próprio Deus seria capaz de resolver o problema. O Criador deve intervir misericordiosamente para salvar esses rebeldes, mesmo quando eles escorregam alegremente para a cova. Desde a eternidade, Deus desejou, decidiu, planejou, pretendeu e escolheu salvar alguns pecadores. Nós não sabemos quais foram as suas razões para decidir não salvar todos os pecadores, mas certamente ele não tinha a obrigação de fazer isso. Eleger é escolher, e eleição é, portanto, a escolha de Deus de quem será salvo. Se Deus não tivesse escolhido salvar alguns e não fizesse o que era necessário para salvá-los, ninguém seria salvo.

É prerrogativa de um Criador soberano fazer o que lhe apraz com a sua propriedade. Os atributos de Deus sempre trabalham em harmonia, e aqui a sabedoria de Deus se ajusta ao seu conhecimento e seus propósitos eternos. Os pecadores devem tudo ao Criador, a começar da própria existência, e não

possuem quaisquer direitos claros diante do seu Criador. Não diz Paulo que “o oleiro tem direito sobre a massa de fazer um vaso para honra e outro para a desonra?” (Rm 9:21). Paulo certamente rejeitaria a preocupação de Frederic Platt de que Deus reconhece a igualdade entre os direitos de Deus e os nossos.

2. *A Eleição como condicional.* Nós já vimos que a graça irresistível não significa que os pecadores não resistam, mas que Deus finalmente vence a resistência deles e cumpre o seu propósito eterno de salvar esses indivíduos. Um pregador arminiano que eu conheço descreveu de maneira surpreendente a graça como “o amor que busca e conquista o objeto de sua escolha”. Mas essa é uma definição calvinista. Platt, de modo diferente, foi muito claro quando disse que a graça para o arminiano “não tornou real a salvação de ninguém, mas fez com que ela fosse possível a todos, o resultado sendo, em todos os casos, condicionado pela fé”. Ele lembra a seus leitores com frequência que “o princípio supremo do arminianismo é o condicionalismo”. Isto é, a graça é sempre resistível porque ela é dependente da vontade do pecador. Até que os pecadores desejem de modo contrário, suprimindo desse modo a condição pela qual Deus pode agir posteriormente, as mãos de Deus estão amarradas.

3. *Uma onisciência limitada?* Já observamos que a eleição de Deus, ou seja, a escolha do pecador, para o arminiano, é baseada na previsão que Deus tem da fé salvadora. Isto é, Deus olha para o tempo futuro e descobre se um pecador específico crerá nele ou não. Deus obtém essa informação a respeito do futuro quase que pelo mesmo modo empírico que faríamos se fôssemos capazes de ver uma pré-estréia de um filme.

Isso, contudo, é um quebra-cabeças para aqueles que crêem na onisciência. Se Deus é verdadeiramente onisciente desde a eternidade, não se pode pensar nele como obtendo informação sobre o mundo por observação empírica. De qualquer modo, onde ele obtém o filme para que possa vê-lo antecipadamente? Não adiantar imaginar, como C. S. Lewis, que Deus está de algum modo acima ou fora do tempo, como um observador numa montanha alta é capaz de ver que dois carros em uma estrada da montanha e estão para colidir perto de uma determinada curva. O problema não é que Deus transcende o tempo (o que muitos calvinistas e a maioria dos arminianos crêem) mas que, se ele fez a montanha para observar, ele também deve ter criado um futuro observável. Mas isso significa que ele já deve ser, em algum sentido, uma realidade fixada divinamente e que não pode ser de outra forma. Mesmo Deus não pode ter um conhecimento certo de um evento incerto. O pré-conhecimento de Deus pode não causar realmente

os eventos, mas não pode ser um conhecimento incerto e deve incluir um pré-conhecimento das causas tanto quanto dos eventos. Não são as causas em si mesmas “eventos”?

4. *O conhecimento de Deus é conhecimento certo.* O calvinista conclui que se Deus é onisciente em qualquer sentido inteligível, o seu conhecimento deve ser, de um modo definitivo, um conhecimento de seu próprio plano onipotente e eterno. Nada menos do que a própria onipotência de Deus poderia fortalecer seu conhecimento exaustivo de todos os seres. Somente Deus pode controlar o futuro, porque somente Deus controla o presente. Essa é a razão pela qual foi tão irracional que Adão e Eva permitissem no Jardim a eventualidade de que Satanás pudesse estar certo e Deus errado. Para começar, Deus poderia somente estar certo a respeito dessa reivindicação sobre o futuro se ele realmente controlasse o futuro a ponto de ele poder assegurar o resultado pretendido. Negar esse controle significa ser forçado a uma das duas possibilidades restantes. A alternativa racionalista é que Adão controla o futuro a tal ponto que ele pode estar certo de que Deus está errado (“é certo que não morrereis”). A alternativa irracionalista é que ninguém controla o futuro, de forma que o futuro é a esfera indeterminada da pura possibilidade. Nenhuma alternativa pode ser evitada pelo pecador pretensamente autônomo; assim, a filosofia pagã tem oscilado entre elas desde então.

Não há dúvida alguma de que o conhecimento de Deus inclui o que poderia acontecer ou o que será constante dadas certas condições. Isso significa que Deus podia saber qual seria a situação da história no Japão no pós-guerra se o presidente Truman tivesse decidido não jogar as bombas nucleares sobre Nagasaki e Hiroshima. Ele também sabia com infalível certeza que Truman realmente haveria de decidir usar as bombas. O conhecimento de condições logicamente possíveis, mas não realizadas, está totalmente em harmonia com o conhecimento daquelas condições que realmente haverão de acontecer. Deus deve ter ambas as coisas se ele é onisciente.

Subjacente a tanta confusão nesta matéria está a pressuposição subconsciente, a convicção subliminar, de que se uma escolha humana não é totalmente livre de influências causais, ela não pode, de forma alguma, ser uma escolha real. Mas mais uma vez está sendo levantada a suposição de que a vontade deve ser autônoma para ser real. No cosmos criado, cada fato, relação e evento é parte da ordem criada. É precisamente seu lugar no grande plano de Deus que lhe dá realidade, importância e, finalmente, sua existência em primeiro lugar.

O mesmo deve ser verdadeiro para a vontade humana, sendo ela certamente uma parte da criação de Deus. Relembre as centenas de “escolhas do livre-arbítrio” que conduziram José e Maria a estar em Belém naquela fria noite de natal, ao invés de estarem aquecidos em seu lar, em Nazaré. Cada escolha humana que conduziu ao cumprimento inevitável daquela profecia singular foi uma escolha real. O fato de que ela foi determinada nos eternos propósitos de Deus foi o que de fato lhe deu realidade.

O filamento brilhante da lâmpada é um evento real precisamente porque ele é levado a brilhar pelo ato humano de acionar o interruptor, juntamente com outras causas como o fluir da eletricidade nos fios. De igual modo, a escolha humana é um evento real e não menos uma escolha pessoal minha, embora milhares de detalhes causantes, alguns de natureza moral, outros de natureza teológica e alguns de natureza física, contribuem para a realização dela. Nós somos, na realidade, totalmente inconscientes da maioria dos fatores envolvidos numa escolha, mesmo quando ela é conscienciosamente deliberada. Eu já expliquei que um evento não-causado é, para todos os propósitos práticos, indistinguível de um evento do acaso. E o acaso elimina a onisciência, a onipotência, o propósito e, essencialmente, o próprio conhecimento tanto da consciência divina quanto da humana. Portanto, parece que para que alguém seja salvo, o próprio Deus deve agir para escolher salvar pecadores e, então, escolher os pecadores que serão salvos.

A Evidência Bíblica para a Eleição

Os versos seguintes são relevantes para o estudo da eleição divina: Êxodo 33.19; Deuteronômio 7.6-7; Salmo 65.4; Isaías 46.9-11; Daniel 4.35; Mateus 11.27; 20.15; 22.14; 24.24, 31; Marcos 13.20; João 15.16; Atos 13.48; 16.14; 18.10; 18.27; Romanos 9.11-13, 16; 11.29; Efésios 1.4; 2.10; Filipenses 2.12-13; 2 Tessalonicenses 2.12-14; 2 Timóteo 1.9; Tito 1.1; 1 Pedro 1.1-2; Apocalipse 13.8; 17.8, 14, e muitos outros.

Estes versos são uma pequena seleção de aproximadamente 150 textos sobre a eleição, predestinação, preordenação e outros termos similares. Esse não é um tópico pequeno na Bíblia, se é que o simples número de referências significa alguma coisa. Nós daremos uma atenção mais detalhada a uma seleção ainda menor.

Quando Jesus disse aos seus discípulos em João 15.16: “Não fostes vós que

me escolheste a mim; pelo contrário, eu vos escolhi a vós outros”, dificilmente poderia significar “eu decidi escolhê-los porque eu percebi que vocês iriam me escolher”. A condição que o arminiano acredita que o crente teria de aceitar é expressamente excluída em versos como João 10.26: “Mas vós não credes, porque não sois das minhas ovelhas.” Se Jesus fosse um arminiano, ele teria dito: “Vocês não são das minhas ovelhas porque vocês não crêem.” Por todo o Evangelho de João, as ovelhas de Deus são os eleitos que ele escolheu do mundo, aquelas que o Pai lhe havia dado do mundo para que fossem seus. Pedro as chama de “raça eleita” (1Pe 2.9) e “um povo para o seu nome” (At 15.14). Jesus estava simplesmente seguindo a linguagem do Antigo Testamento quando ele chamou-os de “eleitos” nos evangelhos.

Êxodo 33.19 começa uma série de versos no Pentateuco que asseveram que Deus decide quem ele vai salvar — não porque eles são bons o bastante, mas para vindicar e expressar a sua glória. Deuteronômio 7.6-7 diz que Deus não elegeu os Israelitas porque eles cumpriram uma condição, mas que ele os amou porque ele os amou. Isto é, a condição foi suprida pela vontade de Deus somente.

Isaías 46.9-11 afirma que Deus fará qualquer coisa que ele planeja e que cada uma de suas intenções será cumprida. Quando ele planeja alguma coisa, ele sempre a leva a cabo — é isso o que a sua onipotência significa.

Atos 13.48, 16.14 e 18.10 são versos importantes para mostrar como a doutrina da eleição fortalece a evangelização. O primeiro texto afirma que todos aqueles que haviam sido ordenados para a vida eterna creram quando Paulo pregou em Antioquia. Isso indica que Lucas considerava a evangelização a provisão de uma oportunidade predestinada para o eleito ir à fé, não a provisão de um “acaso” para algum número indeterminado crer autonomamente. Em Atos 18.10, Deus promete a Paulo que ele estaria seguro em Corinto, mesmo que não houvesse cristãos lá, porque “eu tenho muito povo nessa cidade”. Isso parece referir-se àqueles eleitos que ainda não eram regenerados em Corinto, a quem Paulo estava para anunciar as boas novas. Quando Lídia “atendeu às coisas que Paulo dizia” em sua pregação, Lucas atribui isso a um fato anterior de que Deus havia “aberto o seu coração” (16.14). Esse tipo de linguagem é inexplicável se assumimos que Deus espera que os pecadores proporcionem as condições antes que ele possa agir em misericórdia.

Romanos 9 é o capítulo mais famoso sobre a eleição no Novo Testamento. Aqui é-nos dito que os destinos de Esaú e Jacó foram decididos por Deus “antes

de serem os gêmeos nascidos ou antes de praticarem o bem ou o mal” (9.10-14). A seguir, Paulo apresenta Faraó como um exemplo, mostrando que ele é um caso de Deus levantar um rei e endurecer o seu coração simplesmente para mostrar o seu poder divino. Portanto, Deus tem misericórdia de quem quer e endurece a quem lhe apraz. Tudo isso é para provar que a eleição “não depende do desejo ou do esforço do homem, mas da misericórdia de Deus” (v.16). Quando Paulo terminou de expor esse tema, ele o sumariza com a seguinte conclusão abrangente: “Os dons e a vocação de Deus são irrevogáveis” (11.29).

Romanos 9 parece ser um capítulo tão distintivamente calvinista que a exegese arminiana tem passado por apuros quando confrontada com ele. A interpretação usual dos arminianos é reivindicar que o Esaú e o Jacó dos versos 10 a 14 não são indivíduos, mas grupos eleitos para os privilégios do evangelho (como “filhos da promessa”) ou talvez para os privilégios do serviço, mas não para a salvação. E, naturalmente, eles podem desertar desses privilégios pelo livre-arbítrio.

Há duas razões que tornam isso impossível: A primeira razão é exegética; a segunda é uma questão de lógica. Primeiro, o texto claramente diz que eles não haviam feito o bem ou o mal (v.11). Isso não pode ser dito de um grupo, cuja deserção das circunstâncias de privilégio é uma questão de praticar o mal. Isso pode ser dito somente de indivíduos ainda não-nascidos. O verso seguinte então diz que a escolha foi feita “por aquele que chama” (isto é, por Deus), a fim de que o processo possa ser feito sem as boas obras. Mas a idéia geral da teoria arminiana da eleição sobre a base da fé prevista é que a eleição é baseada em alguma coisa que o indivíduo faz. A despeito da interpretação arminiana, a passagem fala de indivíduos tratando-os pelo nome e em nenhum lugar um grupo é mencionado, nem é a eleição para privilégios mencionada. Ambas as noções são introduzidas clandestinamente para evitar a força calvinista dos versos.

Uma exegese *ad hoc* dificilmente é suficiente para fazer justiça a esse grande capítulo. O leitor pode consultar a obra de John Piper, *The Justification of God* (Grand Rapids, Michigan.: Baker, 1983) para o tratamento exegético pleno desta parte de Romanos 9, para não falar das obras dos grandes comentadores reformados como John Murray, Charles Hodge, Robert Haldane, William Shedd e Martyn Lloyd-Jones sobre Romanos.

Antes de dar uma olhada na segunda razão, devemos observar que em 2 Tessalonicenses 2 Paulo diz que os tessalonicenses haviam sido eleitos pessoalmente, não apenas como parte de algum grupo indefinido. Ele diz que

tem de dar graças por eles porque Deus os havia escolhido desde o princípio dos tempos para a salvação, pela santificação do Espírito e fé na verdade do evangelho (v.13). Aqui temos diversos elementos importantes da doutrina paulina da eleição: A eleição é de indivíduos para a salvação, não meramente para uma possibilidade abstrata de salvação (cf. Rm 8.29); A escolha é de Deus, não nossa, e tal escolha deve ser cumprida por meio de certos meios também escolhidos por Deus. Deus também escolheu que a salvação fosse realizada pela santificação e fé no evangelho como a verdade. Aqui nós temos claramente definidos os meios para o fim. Finalmente, Paulo tem um grupo específico de pessoas na sua mente, ou seja, os santos tessalonicenses, a quem ele escreve. Não há nada impessoal ou indefinido a respeito de quem está no grupo desses eleitos. Os eleitos de quem o texto fala são pessoas específicas a quem Paulo conhecia pessoalmente.

A segunda razão porque Paulo não pode estar falando de grupos como distintos dos indivíduos, é a onisciência de Deus. É verdade que um ser humano finito poderia escolher um grupo de pessoas sem saber exatamente quem está no grupo, exatamente como eu posso ter uma idéia abstrata do conceito de um triângulo, sem conhecer todos os triângulos reais existentes naquela categoria representada pela idéia. Isso é porque eu sou finito, obviamente. Mas Deus não pode escolher um futuro grupo de pessoas abstrato ou meramente “possível”, seja para a salvação ou para certos privilégios, sem conhecer cada indivíduo particular que compõe o grupo. Uma idéia na mente de Deus não é distinta das partes que a compõem, como na minha o é. Deus é onisciente e não somente conhece a idéia abstrata de um cachorro, mas ele também conhece todos os cachorros e cada tipo de cachorro existente, que compõem a raça desse animal, desde a eternidade. Portanto, Deus não pode escolher um grupo por qualquer razão sem também escolher quem fará parte daquele grupo. Jesus confirma isso inteiramente pela ilustração do Bom Pastor que conhece todas as suas ovelhas pelos seus nomes (Jo 10.3).

O único modo de escapar desse argumento é negar que Deus seja onisciente, o que significa abandonar a visão cristã de Deus. Os arminianos fizeram isto nos anos 1600 após terem se distanciado da Reforma na questão da salvação. Eles fizeram assim novamente nos anos 1800 após ter passado o primeiro ímpeto do Wesleianismo, e eles estão fazendo-o novamente hoje debaixo da cobertura do evangelicalismo e por referirem-se a Deus em termos de sua abertura.

Mesmo que em algum sentido pudesse ser dito que fé é a condição para a justificação — e a frase “justificação pela fé” tem sido freqüentemente entendida

como que significando isso — não se segue que Deus não seja o causador da fé. De fato, a fim de assegurar a justificação de qualquer indivíduo, Deus precisaria suprir ambas, tanto a condição como o efeito retórico da justificação. Esse é exatamente o ponto que Agostinho levantou quando ele orou para que Deus pudesse pedir dele tudo o que quisesse, contanto que Deus lhe desse tudo o que ele havia pedido. A Bíblia expressamente afirma que a fé (e/ou arrependimento) é um dom de Deus em Efésios 2.8-10, Filipenses 1.29 e 2Timóteo 2.25, apenas para citar alguns exemplos.

Quando Deus decreta que haverá uma condição atrelada a uma eventualidade futura, ele deve necessariamente também decretar o suprimento da condição, a fim de tornar seguro o resultado. O meio deve ser proporcionado para assegurar que o fim seja realizado. De que modo mais pode um ser racional garantir qualquer coisa no futuro? Mesmo Deus não pode produzir um fim sem os meios, e o pensamento Reformado tem assinalado que mesmo quando Deus age sobre a alma para inspirar a Escritura ou para regenerar a alma, ele usa a sua Palavra como instrumento ou meio.

Conclusões

1. A depravação total significa especificamente que a vontade humana não é um mecanismo independente de escolha na mente, mas uma parte integral da natureza humana caída, em escravidão ao pecado porque o pecador é um escravo do pecado. Para parafrasear Antony Flew, “Se o primeiro ponto de Dort entra, a autonomia sai”.

2. A depravação pode também ser referida como “incapacidade total”, “escravidão espiritual”, o “domínio do pecado” ou “incapacidade moral”, dependendo de qual resultado do pecado esteja sendo enfatizado.

3. O Primeiro Ponto de Dort deve ser pregado não somente porque ele é verdadeiro e parte do evangelho, mas para deslocar a segurança carnal e, assim, “descobrir os hipócritas ocultos”, como os puritanos costumavam dizer. Nos anos de 1600, oculto significava “seguramente escondido”, e descobrir queria dizer “revelar pelo descobrir”.

4. A eleição não pode ser baseada em qualquer condição que o pecador supre porque o pecador “está preso ao pecado e à escuridão da natureza”, e não pode levantar um dedo em relação à sua própria salvação sem a graça sobrenatural

para avivar a vontade. Os pecadores devem ser tornados desejosos. Somente então, “se qualquer homem desejar”, pode ele ir a Jesus e receber vida.

Nós nos voltamos agora para a questão de como a graça assegura a perseverança dos santos.

Leitura Adicional

Para explicações sobre a eleição, as teologias sistemáticas de W. G. T. Shedd e Charles Hodge possuem capítulos muito claros e abundantes. Os volumes recentemente republicados de Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1992) deveriam também ser consultados. O termo *elenctic* refere-se ao seu conteúdo apologético na refutação dos inimigos da Reforma como os socinianos, por exemplo.

O primeiro comentário de um livro da Bíblia feito por João Calvino foi sobre Romanos, em 1539. Eu também tenho tido razões para apreciar o estudo, cuidadosamente argumentado da eleição em Romanos 9.1-17 feito por John Piper, na obra *The Justification of God* (Grand Rapids, Michigan.: Baker, 1983).

A Escravidão da Vontade, de Lutero, foi publicado de uma forma muito conveniente pela Westminster Press (Philadelphia: 1969), no mesmo volume que *Tratado Sobre a Liberdade da Vontade*, de Erasmo. Ver também a grande e útil discussão no volume entitulado *Sin*, de G. C. Berkouwer (Grand Rapids, Michigan.: Eerdmans, 1973).

Para os cinco pontos do calvinismo explicado efetivamente do Evangelho de João, ver a obra de Kenneth Good, *God's Gracious Purpose* (Grand Rapids, Michigan.: Baker, 1979).

J. I. Packer republicou seu ensaio introdutório à obra de Owen, *The Death of Death in the Death of Christ*, em seu recente livro *A Quest For Godliness* (Wheaton, Illinois.: Crossway Books, 1990).

Graça & Perseverança: A Salvação & Sua Segurança

*P*ara que um ser racional realize certos fins, é necessário que toda uma cadeia de causas e efeitos se junte de uma forma coerente. Primeiro, o propósito a ser realizado deve ser concebido. Então, os materiais para o projeto devem ser obtidos ou tornados disponíveis. A seguir, uma cadeia de causas coincidentes à realização de tal fim deve ser projetada. Finalmente, cada causa deve ser sequencialmente efetuada ou feita de modo que o fim ou o plano seja realmente cumprido.

Deus é esse tipo de ser racional. A Bíblia deixa claro que ele planejou o mundo desde a eternidade e inteiramente de acordo com a sua natureza (os teólogos chamam isso de decreto divino). Então Deus criou o cosmos como o estágio material para o drama que se desenvolveria na História. Desse modo, o seu propósito eterno de glorificar-se a si mesmo pela salvação dos eleitos e pelo juízo dos incrédulos seria cumprido. Por sua providência, ele assegurou depois cada causa e efeito, tendo em vista tanto a totalidade como cada detalhe em direção ao fim pretendido. Ele não permite que nada aconteça por acaso, ou de forma errada. Ele não tem necessidade alguma de fazer experiências com possibilidades abstratas: “Eu sou Deus, e não há nenhum outro além de mim...que declaro e portanto sei o fim desde o começo” (Is 46.9-10).

Quem, então, pode razoavelmente duvidar que Deus realmente atingirá os

resultados que ele pretendeu quando criou o mundo? Se você tem qualquer sombra de dúvida a respeito disso, eu lhe recomendo examinar cuidadosamente a opinião do profeta Isaías, observando especialmente os textos como 40.10, 13-14, 25-26, 28; 41.4, 20-23; 42.5, 8-9; 43.1-7, 13; 44.6-8, 24-28; 45.5-7, 18-25; 46.8-13; 48.3; 55.6-11. É inimaginável que este profeta tivesse o pensamento de que os planos de Jeová pudessem ser frustrados por qualquer alternativa humana. Sem dúvida, o pecado interrompe os propósitos de Deus em um compreensível sentido temporal, mas não pode desviar ou evitar o seu cumprimento final.

Quando dizemos que “Deus é um ser racional”, não estamos querendo dizer que nossa consciência humana finita possa compreender ou abarcar tudo o que ele é ou faz. Nem queremos dizer que temos um direito natural de conhecer cada coisa que Deus está fazendo ou por que ele faz o que faz. Deus não está sob qualquer obrigação de dizer-me tudo o que eu quero saber. Por racionalidade de Deus queremos dizer que Deus não se contradiz, tanto em suas relações internas como em sua Palavra revelada (2Tm 2.13; Tt 1.2; Hb 6.18; 1Jo 2.7). Também queremos dizer que é a coerência racional interna de Deus que é o padrão último daquilo que é razoável, não a mente humana autonomamente dirigida. Segue-se necessariamente que quando Deus planeja fazer alguma coisa, ele designa os meios de tal modo que ele é coincidente, ou correspondente com o fim a ser atingido. Deus não designa um meio que falha em ter a sua vontade feita.

A Glória de Deus

A razão última para criar o mundo em vez de não se incomodar e não criar nada é dada de forma clara na Bíblia. Por exemplo, o livro do Apocalipse afirma: “...porque todas as coisas tu criaste, sim, por causa da tua vontade vieram a existir e foram criadas” (4.11). O grande teólogo Jonathan Edwards escreveu um ensaio bastante meticuloso sobre esse assunto chamado *A Dissertation on the End for Which God Created the World*. Esse fim é, naturalmente, a manifestação da glória de Deus a um outro ser, e para isso é necessária uma criação finita. Edwards menciona Isaías 43.1-7, 48.11; 60.21; Romanos 11.36; 1Pedro 4.11, e aquelas passagens nas quais algo é feito “por amor de seu nome”, que são tomadas por Edwards como sinônimas da glorificação de Deus. O que se quer dizer, então, quando se diz que algo existe “para a glória de Deus”?

A palavra usada para glória no Antigo Testamento é *kabod*, que originalmente

significava “densidade”, “importância” ou “significância”. Posteriormente, passou a significar magnificência quando aplicada a objetos tais como o Sol ou os símbolos da realeza exibidos por um rei. A partir daí, ela pode ser usada para descrever o aparecimento magnificante de um anjo ou o fulgor do próprio Deus, como numa visão. Portanto, glorificar alguma coisa significa acrescentar algo à sua magnificência ou exibir favoravelmente seus atributos. Especificamente, glorificar a Deus é expressar seus atributos de importância e grandeza pela obediência e adoração. Essa atitude envolve conhecer com precisão o que eles são.

A palavra do Novo Testamento traduzida como “glória” é *doxa*, que possui dois significados no grego. O primeiro é “opinião”, um significado nunca usado no Novo Testamento, mas que é comum na literatura grega. A palavra vem da raiz de uma outra palavra que significa “parecer” ou “aparecer”, porque as opiniões de uma pessoa são controladas pelo modo como as coisas parecem ser. O segundo significado foi traduzido para o latim como glória, que significa “uma aparição magnificante”, como a do Sol ou a de um rei em suas vestes reais. Quando usada em referência à reputação de alguém, essa palavra significa “importância”, “grandeza”, “renome” ou “significância”. Portanto, “glorificar a Deus” significa exibir ou expressar a grandeza dos atributos de Deus na criação, normalmente pela adoração e obediência. Visto que o mais alto elemento da criação é nossa natureza humana feita à imagem de Deus, nós somos a parte da criação que glorifica a Deus mais do que tudo.

Quando a Bíblia fala da criação “glorificando a Deus”, ela quer dizer que os atributos e a significância de Deus estão sendo exibidos pelos elementos ou eventos na própria criação, frequentemente pelo louvor. A frase “para a glória de Deus” significa, portanto, “para a exibição e expressão dos atributos de Deus” no cosmos finito, especialmente no desenvolvimento da história da redenção humana do pecado, “coisas que os anjos anelam perscrutar” (1Pe 1.12). Uma parte importante da adoração é o desfrutar da contemplação dos atributos divinos e o modo como eles têm sido exibidos, dando significado ao povo de Deus durante o drama da redenção. A tarefa do teólogo é, portanto, extremamente importante em elucidar esses atributos, bem como ensinar ao povo de Deus o que eles significam.

Deus não Precisava Criar

Visto que as três Pessoas da Trindade exaurem o conceito de ser e de consciência

(porque não há menos ou mais de Deus em cada Pessoa do que em outra), Deus desfrutou um perfeito amor e comunicação dentro do seu próprio ser na eternidade. Isto é, antes de ter criado, Deus não precisava de alguém para amar, porque era inteiramente auto-suficiente. As três Pessoas da Trindade estavam satisfeitas com o amor e a existência de cada uma das outras. Antes do que criar para satisfazer uma necessidade ou deficiência em si mesmo, Deus criou o cosmos finito a fim de expressar os seus atributos para e por causa dos seres finitos.

A criação foi de fato um ato de amor. Como criaturas, somos os recipientes deste ato de amor gracioso que se estendeu para além do ser de Deus. Novamente podemos perceber que isso foi um ato unicamente da vontade de Deus, não em razão de uma necessidade interna residindo em seu ser. Em outras palavras, Deus é supremamente um ser livre. Livre aqui não significa uma liberdade caprichosa do acaso, que não é causada, mas uma vontade livre para agir criativamente em harmonia com todos os outros atributos de Deus. O livre-arbítrio de Deus é uma expressão do seu caráter divino. Por sua vez, isso significa que, uma vez conhecendo algo de seus atributos, tal Deus pode ser confiável. Podemos ter fé em Deus porque ele é fidedigno — seus atributos são racionalmente coerentes.

Teologia e Adoração

Para os cristãos, a glorificação de Deus, tanto na meditação pessoal (ou estudo) como na adoração comunitária, requer que tenhamos um entendimento correto dos atributos de Deus. Essa é a razão pela qual uma teologia correta será encontrada por detrás de uma adoração sadia. De fato, a elaboração de uma teologia correta, ou uma teoria correta, uma “contemplação” correta de Deus, é o pré-requisito para que o corpo de Cristo adore a Deus adequadamente. De outra forma, a palavra Deus tende a ser o nome de um ídolo que construímos e não se refere ao Jeová da Bíblia. Tal como E. H. Bickersteth percebeu, ao observar o surgimento do arianismo entre os anglicanos mais liberais de seu tempo, na rejeição da doutrina da Trindade, ninguém pode adorar a Deus corretamente com o *Book of Common Prayer*, visto que ele apresenta uma Deus trinitário e uma forma correspondente de adoração trinitária. Em seu famoso livro *Rock of Ages*, republicado mais tarde como *The Trinity*, ele mostra exatamente porque o crente-adorador deve ver Deus como triúno. Não é suficiente “crer em Deus” — a espécie de Deus em que cremos determina o tipo de adoração que prestamos.

Numa crítica ao conceito arminiano, devemos perguntar se está sendo feita

justiça aos atributos de Deus quando eles são minimizados ou distorcidos, ou colocados em conflito um com outro, simplesmente para proteger uma suposição extrabíblica. Parece claro que isso é o que tem acontecido na evolução mais recente do arminianismo evangélico. Quando atributos como a onisciência e a onipotência de Deus estão sendo negados no interesse de preservar o atributo humano meramente imaginário da autonomia metafísica, como pode Deus ser melhor glorificado?

Igualmente, parece claro para os calvinistas que a glória de Deus não é aumentada pela noção de que ele pode, em alguns casos, falhar em realizar o seu propósito eterno de salvar pecadores. Isso envolve necessariamente a idéia de que Deus possa usar meios que não estão de acordo com os fins propostos, sendo incapazes de fazê-los serem cumpridos. A onipotência divina teria de ser necessariamente substituída aqui pela incompetência divina, e a onisciência divina pela ignorância divina. É singularmente difícil ver como tais atributos podem ser a base daquilo que Paulo chama de um “culto racional”. Poderia essa frase de Paulo em Romanos 12.1-2 também incluir essa idéia: “Louvamos-te, ó Senhor, porque tu tens somente uma vaga idéia de como as cousas acontecerão”? ou “Bendizemos o teu nome, ó Senhor, porque tu és capaz de fazer adivinhações inteligentes a respeito do futuro”? O que é a mera crença sem uma adoração adequada? Esse dilema será ilustrado posteriormente quando examinarmos o que os arminianos nos oferecem em lugar da perseverança dos santos.

Graça Irresistível

Quando Deus se dispõe a salvar alguém, ele tem sucesso nisso. Seu poder salvador não pode, no final das contas, ser desprezado pela criatura, porque a graça salvadora é definitivamente irresistível (Jo 6.39). Deus regenera cada eleito de forma que todos eles invariavelmente respondem voluntariamente ao evangelho. A Palavra pregada é sempre acompanhada pela “eficácia da força do seu poder” no caso dos eleitos (Ef 1.19-20, compare com 1Ts 1.4-6). Os muitos meios para o fim de salvar cada um dos eleitos são tão eficazes que terminam sempre em resultados bem-sucedidos. Os meios são infalíveis porque Deus é infalível. A resistência natural da natureza caída é invariavelmente vencida em todos os casos.

Se Deus houvesse escolhido salvar todos sem exceção, todos certamente seriam salvos. Mas Deus nunca teve a mais leve intenção de fazer isso. É isso o que a doutrina da eleição significa em primeiro lugar: Deus escolhe alguns, mas

não todos. Visto que todos os pecadores merecem a ira de um Deus santo, eles não têm nenhuma reivindicação justa a respeito da salvação. Se qualquer pecador é realmente salvo, será sempre pela *sola gratia* (graça somente), como os heróis da Reforma sofreram para lembrar à igreja.

A Regeneração não é uma Experiência

O novo nascimento deve ser cuidadosamente distinto da experiência da conversão. A regeneração da alma é um ato sobrenatural de Deus pelo qual ele concede vida a quem ele quer. Quando o evangelho é ouvido por alguns dos eleitos, o Espírito Santo toma aquela palavra e a aplica salvadoramente ao coração, assegurando a geração da vida eterna dentro da alma. Isto é, o evangelho vem ao eleito não “somente em palavra”, mas também no poder do Espírito Santo, de forma que os eleitos se tornam “imitadores do...Senhor” (1Ts 1.4-6).

A que é tornada boa árvore agora produz bom fruto, e a fé salvadora é o primeiro resultado identificável. Pode levar algum tempo, mas finalmente Deus vence qualquer e todas as resistências ao exercício inicial da fé em Cristo, e as pessoas passam a crer em Jesus Cristo como seu Salvador. A infusão inicial da vida ressuscitada de Cristo na alma humana é um evento, não um processo. A nova vida está necessariamente presente, ou não está presente, o que significa que, em algum ponto, ela se manifestará pela primeira vez. Esse ato de Deus é, portanto, um evento, não um processo. O exercício da fé salvadora inevitavelmente se seguirá finalmente em cada caso de regeneração.

Eu digo “finalmente” porque a experiência do processo de conversão de cada pessoa é singular de acordo com as necessidades daquela pessoa como Deus as vê. É totalmente possível que uma pessoa ouça o evangelho pela primeira vez numa reunião evangelística e creia, enquanto a pregação está sendo feita, sendo ela salva naquela mesma ocasião. Posteriormente, tal pessoa pode testificar de uma experiência relativamente repentina, na qual não é possível para ela distinguir experimentalmente entre a sua conversão e sua regeneração. Para ela essa distinção é somente teológica, porque sua luta contra a graça irresistível é relativamente curta — tudo aconteceu ao mesmo tempo em questão de minutos. Outras passam por uma luta mais longa, de muitos anos até, envolvendo muitas questões e vários níveis de buscas e de resistência pecaminosa à Cristo. Mas em cada caso o Bom Pastor busca aquela ovelha até encontrá-la. O famoso poema de Francis Thompson chamado “The Hound of Heaven” é a respeito dessa longa busca

espiritual. Para essas pessoas, a conversão é uma longa experiência de muitas crises e eventos. Mas, em cada caso, o resultado é o mesmo, porque tanto a conversão rápida como a lenta, tem a vitória de Deus no final, e a ovelha perdida é levada finalmente para casa.

Assim, a regeneração é um ato de Deus e é instantâneo, acontecendo de um modo bem profundo, na região subconsciente do mais íntimo do coração, e é, portanto, não-experiencial. Ela é corretamente comparada, na Bíblia, com o nascimento natural. Uma mulher não “experimenta” a fertilização até que o ovo se desenvolva e comece a ter efeitos biológicos que são inconfundíveis. O que ela está “experimentando” é o desenvolvimento de uma nova vida dentro dela — o processo da gravidez. De modo semelhante, a conversão é nossa resposta humana ao movimento interior da nova vida. Isso leva tempo, e é experimentado conscientemente. Quando as pessoas dão o seu testemunho, elas estão descrevendo a sua conversão, sua experiência do trabalho de Deus em suas vidas. Naturalmente, ninguém pode estar absolutamente certo sobre o momento exato de sua regeneração, embora frequentemente nossa opinião a respeito do tempo deva ser próxima da verdade em cada caso, porque nossa consciência dos efeitos do evangelho é muitas vezes muito clara. Podemos presumir, em tais casos, que esses testemunhos são uma narrativa dos efeitos do evangelho sendo soberanamente aplicados às necessidades espirituais deles.

Uma coisa é muito clara na Bíblia: a regeneração não é ocasionada “pela vontade da carne, nem pela vontade do homem, mas de Deus” (Jo 1.13). Outras passagens também sugerem incidentalmente que os santos são aqueles que “por meio dele têm fé em Deus” (1Pe 1.21), porque somente aqueles que são “destinados para a vida eterna” crêem (At 13.48). Tiago também diz a propósito, que “segundo o seu querer, ele nos gerou pela palavra da verdade” (1.18). Deus diz a Paulo que, antes mesmo de o evangelho ser ouvido em Corinto, os eleitos já haviam sido escolhidos: “porque eu tenho muito povo nesta cidade” (At 18.10).

Contudo, esses fatos não têm impedido os teólogos de usarem palavras como *regeneração* num sentido muito mais amplo, e o próprio João Calvino preferiu usá-la como um sinônimo do processo total de renovação da vida e crescimento espiritual do cristão.

Versos-Chave sobre a Graça Irresistível

Ver Deuteronômio 30.6; Ezequiel 36.26-27; Mateus 11.25-27; João 1.12-13;

3.3-8, 27; 5.21; 6.37, 44-45, 64-65; Atos 11.18; 16.14; Romanos 8.30; 1Coríntios 4.7; 2Coríntios 3.6-8; Gálatas 1.15-16; Efésios 1.11, 18; 2.1-5, 8-10; Filipenses 1.29; 2.12-13; 2Timóteo 2.25-26; Hebreus 9.15; 1Pedro 1.23; 2Pedro 1.3. Dessas passagens, algumas são de interesse especial.

Deuteronômio 30.6 afirma como uma promessa de Deus que ele “circuncidará os vossos corações”, sendo uma referência à futura regeneração operada por Deus nos eleitos de Israel. Os profetas posteriores (como em Ez 36) mostram que Deus certamente (irresistivelmente) cumprirá essa promessa. Isso é algo que somente Deus deve fazer, porque ninguém mais pode realizar tal operação espiritual em seu próprio coração. É verdade que Deus ordena a seu povo “circuncidar o coração” (Dt 10.16), mas o contexto mostra que ela é simplesmente uma ordem para arrepender-se (“e não mais endureçais a vossa cerviz”). Se a ordem para arrepender-se e crer é acompanhada pelo poder regenerador em um caso específico, aquela pessoa é tanto iluminada como regenerada para a vida exatamente por aquela ordem. As ordens são uma das formas da Palavra de Deus que são freqüentemente usadas por ele para produzir arrependimento e fé.

João 5.21 diz que o Pai tem o poder de levantar os mortos (quanta cooperação dos mortos Deus precisa para fazer isso?) e o Filho igualmente “vivifica aqueles a quem quer”. No capítulo seguinte, Jesus promete que cada um que está na categoria “daqueles que o Pai me dá” certamente irá a Jesus, e todos os que forem certamente serão recebidos pelo Senhor (6.37). É difícil ver como a mera resistência humana poderia efetuar esse resultado. Nos versos 44-45 Jesus adverte não somente que ninguém vai ao Pai a menos que seja levado pelo Filho, mas também que aqueles que são levados ao Filho serão finalmente ressuscitados para a vida com o Filho. Nos versos 64-65 Jesus acrescenta que ele era capaz até de dizer quem eram os que haveriam de crer nele, e a diferença novamente é explicada pela capacitação do pecador como sendo obra do Pai. Essa capacitação não é uma mera influência nas pessoas em geral, mas é uma espécie de atração dos indivíduos a Jesus pelo poder de Deus. Não há qualquer dúvida a respeito do significado do grego aqui, e as tentativas arminianas de enfraquecê-lo para a idéia de uma “insinuação” ou de uma mera “influência”, que pode ser resistida indefinidamente, estão singularmente em desacordo com a linguagem de João 6.

Efésios 1.11 diz que Deus opera (energiza) todas as coisas pelo poder de sua própria vontade. Isso, então, torna-se o fundamento de uma afirmação forte a respeito da graça irresistível encontrado mais tarde (2.8-10). A promessa aqui não é meramente que os cristãos têm a possibilidade de apresentar boas obras

sobre a base da graça de Deus, mas que Deus destinou que nós realmente andaremos naquelas boas obras.

Em Filipenses 1.29 Paulo afirma que a capacidade de crer é um dom de Deus, e em 2.12-13 ele baseia a nossa experiência contínua de desenvolver a nossa própria salvação numa obra anterior de Deus em nossas almas, “porque é Deus quem opera em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade”. Nosso desenvolvimento é essencialmente uma obra exterior sendo o resultado de uma obra interior, que é um dom de Deus. Aqui nosso senso de responsabilidade em perseverar é baseado diretamente numa atividade de Deus em nós. Não pode haver nenhuma dúvida de que a mera promessa de uma obra continuada de Deus em nossas vidas tem sempre tido o efeito de encorajar os santos a esforços maiores em relação à fé e atividade. Qualquer número de crentes pode testificar sobre os efeitos energizantes de tais versos em seu próprio crescimento no Senhor. Esse é o motivo pelo qual historiadores incrédulos ficam tão intrigados com o tremendo ativismo das comunidades calvinistas sobre quem eles escrevem. Eles confundem a predestinação com um fatalismo enervante e não podem, por conseguinte, entender como o calvinista consegue sempre realizar qualquer coisa. Eles expressam espanto pelo fato de o calvinistas terem produzido tão grandes evangelistas, empresários e políticos.

O Propósito Divino é Sempre Cumprido?

A questão de se Deus, como um ser racional, é realmente capaz de designar e efetuar os meios de modo que ele cumpra as suas intenções, vem à tona com o texto de Efésios 1, onde o eterno propósito de Deus para os eleitos é claramente afirmado.

Em 1.4 o propósito da eleição é afirmado: “Ele nos escolheu nele antes da fundação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis perante ele.” Em qualquer momento na História este verso deve, no mínimo, referir-se àqueles crentes específicos vivos naquele tempo. Em 1.9-12, é dito que a vontade eterna de Deus é que todas as coisas deverão finalmente se consumir em Cristo, em que “também fomos feitos herança...a fim de sermos para o louvor da sua glória”. Ele próprio especifica uma garantia na forma de um “penhor” dado a fim de assegurar a “redenção da sua propriedade” (1.14). Este selo do Espírito Santo deve ser dado para indivíduos específicos e é também presumivelmente irresistível, visto que é baseado na confiabilidade da promessa de Deus. Como Paulo coloca essa questão em Romanos 9.19, “Quem jamais resistiu à sua vontade?”

Essas poucas passagens são decisivas em si mesmas e também nos **preparam** para o último ponto de Dort. Segue-se necessariamente que, se Deus preordenou e escolheu quem será salvo e irresistivelmente operou por sua graça em suas vidas para assegurar a regeneração e as boas obras deles, então os santos verdadeiramente regenerados não podem, definitivamente, ser perdidos. Como os puritanos costumavam dizer, os santos verdadeiros perseveraram até o fim e, assim, são salvos. Hoje, nos referimos costumeiramente a eles como estando “eternamente seguros” em Cristo. Que evidência temos na Escritura para tal conclusão? Isso certamente soa sensato, admitindo os outros pontos. Mas é verdadeiro?

Quando os primitivos arminianos tentaram agarrar-se à idéia da segurança eterna, eles acharam-na impossível sem os outros quatro pontos da soteriologia Reformada. Igualmente, nós podemos agora estabelecer que a doutrina da perseverança segue-se naturalmente, uma vez que os outros quatro pontos tenham sido estabelecidos.

A Perseverança dos Santos

Jesus diz-nos em Mateus 24.13 que aqueles que perseverarem até o fim serão salvos, mas quem está incluído nesta classe? Alguns têm procurado limitar esta referência a um grupo de eleitos ao tempo da tribulação conforme 24.21-22. Segundo esse ponto de vista, a perseverança consistiria na constância até o fim da tribulação, ou até a volta de Cristo para estabelecer o seu reino na Terra. Mateus 24.22 afirma explicitamente que o tempo da tribulação será encurtado para que os eleitos possam sobreviver. Se fosse permitido que ela continuasse, não sobraria nenhum dos eleitos vivo sobre a Terra. Mateus 24.29-30 afirma que a Segunda Vinda acontecerá “logo em seguida à tribulação daqueles dias”. Assim, fica claro que a tribulação terminará com a própria volta de Jesus Cristo.

Conquanto essa matéria seja de algum interesse em conexão com a natureza do período da tribulação, o princípio da perseverança não é afetado por ela. A descrição da vinda da tribulação não começa em Mateus 24 até o verso 15. Os versos 4-14 parecem aplicar-se à totalidade do tempo da era presente, antes que a tribulação comece de fato ou se intensifique apontando para o fim das eras.

O termo *perseverança dos santos* foi usado pelos puritanos porque ele estava sendo contrastado com a idéia de apostasia. Os arminianos sempre argumentaram que o fato da apostasia entre os crentes professantes (e nós todos sabemos de

tais situações) prova que um cristão real pode se perder. Mas o arminiano não tem como provar que um determinado apóstata tenha sido antes *verdadeiramente* regenerado. João fala de certos falsos mestres que apostataram de forma que “eles saíram do nosso meio, entretanto não eram dos nossos; porque se tivessem sido dos nossos, teriam permanecido conosco; todavia, eles se foram para que ficasse manifesto que nenhum deles é dos nossos” (1Jo 2.19). Assim, uma pessoa que abandona a fé apenas proporciona ao observador a evidência de que ela não era regenerada.

Os arminianos (e os católicos romanos) insistem em que não podemos saber com certeza quem são os eleitos. Em outras palavras, seria um mero orgulho para as pessoas imaginar que a salvação delas está segura ou certa em qualquer sentido ordinário. De fato, o Concílio de Trento (que reuniu-se intermitentemente desde 1545 até 1563) realmente afirma que os cristãos que reivindicam saber que estão indo para o céu são anatematizados como heréticos. Só saberemos que vamos para o céu quando chegarmos lá, e a reivindicação da certeza da salvação é um pecado mortal. Os eleitos, de quem Jesus fala nesse texto, estão numa classe menor do que a dos regenerados, porque os crentes regenerados podem perder a sua salvação pelo mesmo livre-arbítrio pelo qual eles aceitaram a Cristo. Esta conclusão é perfeitamente razoável se se parte da pressuposição do livre-arbítrio.

Provas Escriturísticas da Segurança Eterna

As passagens seguintes proporcionam evidência em duas etapas de que os crentes não podem se perder de uma forma irrevogável.

1. *Os eleitos de Deus são conhecidos como tendo vida eterna no instante em que crêem.* Ver Mateus 18.12-14; João 3.16, 36; 5.24-25; 6.35-40; 10.27-30; 17.11-15; Romanos 8.1, 29-30, 35-39.

2. *Deus guardará o seu povo fiel.* Ver Romanos 8.37-39; 1Coríntios 1.7-9; Efésios 1.5, 13-14; 4.30; 1Tessalonicenses 5.23-24; Hebreus 9.12-15; 10.14; 1Pedro 1.3-5; 1João 5.4, 11-13, 20; Judas 24-25.

Duas Passagens-Chave

Algumas dessas passagens acima mostram muito explicitamente que a vida eterna

(não meramente a possibilidade dela) é uma possessão de cada crente a partir da regeneração. Outras claramente parecem basear a segurança do crente no próprio Deus, seja em seu poder ou em suas promessas, sem qualquer referência a que o crente tenha a necessidade de se escorar no poder de sua própria resposta ao evangelho ou em sua permanência nele.

Em 2Coríntios 1.22, Efésios 1.13-14 e 4.30, encontramos referências a um selo de propriedade pessoal sendo aplicado às nossas almas pelo próprio Espírito Santo que presumivelmente não pode ser apagado. Imaginar que um selo sobrenatural dentro de nossas almas possa ser apagado, é como tentar imaginar que nós decidimos que nunca mais vamos ter sonhos durante a noite. Simplesmente não temos qualquer espécie de controle sobre nossa própria natureza interior.

Para um tratamento abrangente deste tópico, incluindo uma refutação cuidadosa de todos os argumentos imagináveis dos arminianos contra ele, ver o livro de John Owen, de cerca de 600 páginas, chamado *The Perseverance of the Saints* (1654), que foi completado às carreiras quando o Parlamento pediu-lhe para entrar num outro projeto sobre o socinianismo. (Não obstante, essa obra permanece como uma obra definitiva sobre o assunto e deveria ser estudada cuidadosamente). Contudo, nós nos ocuparemos aqui com duas passagens decisivas que fornecem uma prova direta da segurança eterna dos regenerados: João 10 e Romanos 8.

1. *João 10*. Esta é a bem-conhecida passagem sobre o Bom Pastor e suas ovelhas. Ela inicia-se com a figura de um aprisco e com advertências contra tentativas carnais de evadir-se da verdade e da graça. Jesus aponta para o cuidado individual que o Pastor tem por suas ovelhas e chama a atenção para o fato de que o Pastor conhece as suas ovelhas pelo nome (10.3). Então, ele acrescenta que essas ovelhas conhecem e reconhecem a voz de seu próprio Pastor (v.4-5). Isso parece indicar que, para Jesus, os eleitos são sobrenaturalmente afetados pela Palavra pregada de tal modo que eles são especialmente iluminados para responder à ela. Em outras palavras, Deus faz com que os eleitos reconheçam seu Salvador no evangelho.

Então, tendo se identificado como a porta do aprisco e como o próprio Bom Pastor, Jesus caminha para o supremo sacrifício de dar a sua vida pelas ovelhas. Nos versos 14-15 ele coloca juntas as duas verdades de que ele conhece as suas ovelhas e que elas o conhecem. Ele, então, liga este mútuo conhecimento ao

conhecimento mútuo entre as duas primeiras pessoas da Trindade. Esse conhecimento dificilmente pode ser inexato ou um conhecimento meramente provável.

Mais tarde, nessa passagem, Jesus confronta novamente seus inimigos na multidão (v.22-30). Ele os adverte de que eles não haviam crido nele porque eles não estavam no grupo chamado de “minhas ovelhas”, e que ele, portanto, não os conhecia como seus. Se eles fossem suas ovelhas, eles haveriam de reconhecer quem Jesus era. Ele identifica suas ovelhas com os eleitos santos, um conceito familiar aos judeus do primeiro século por causa dos escritos dos profetas: “Eu lhes dou a vida eterna; jamais perecerão, e ninguém as arrebatará da minha mão” (v.28). Este verso assinala três coisas a respeito das ovelhas. Primeira, elas possuem a vida eterna agora, não apenas uma possibilidade de uma vida futura eterna. Segunda, elas nunca poderão perecer (“jamais perecerão”); finalmente, ninguém pode arrancá-las das mãos seguras do Filho. A expressão “ninguém” deve presumivelmente incluir as pessoas salvas, Satanás e qualquer outro possível candidato para desafiar o poder guardador do Bom Pastor. Estas três coisas sozinhas garantem a segurança eterna daquelas ovelhas. Elas excluem especificamente o costumeiro comentário arminiano sobre este verso: “Ninguém mais pode arrancar-nos das mãos do Pai, mas nós podemos sair.” “Ninguém” deve excluir nós mesmos, também, a menos que Deus não tenha pretendido que nós levássemos a sério a totalidade deste texto.

2. *Romanos 8.28-39*. Esta passagem inclui uma prova extensa da segurança dos crentes em Cristo. Ela afirma primeiro que os crentes podem estar confiantes de que todas as coisas cooperam para o bem daqueles que “amam a Deus, daqueles que são chamados segundo o seu propósito” (v.28). Então, segue-se o que os puritanos chamaram de “Corrente Dourada” dos atos divinos para assegurar a salvação dos eleitos (v.29-33). Esse grupo é rotulado como “aqueles a quem Deus conheceu de antemão” (v.29).

Nesse ponto o arminiano diz: “É isso! Aqueles a quem Deus predestinou são aqueles que Deus sabia antecipadamente que haveriam de crer. A eleição é baseada nesse pré-conhecimento de Deus. A mesma coisa é afirmada em 1Pedro 1.2: ‘eleitos segundo a presciência de Deus.’ O que poderia ser mais claro do que isso?”

Bem, o calvinista pensa que a exegese arminiana poderia ser mais clara. Os versos citados aqui não afirmam que a eleição é baseada na presciência. A

passagem de Romanos diz que o grupo daqueles rotulados como os chamados e “a quem ele conheceu de antemão” é da mesma natureza do grupo rotulado como os predestinados, e o segundo diz que a eleição é de acordo com o pré-conhecimento. Isso não diz nada além de que a eleição está em harmonia com o pré-conhecimento e tem os mesmos sujeitos, mas não que a presciência deve preceder a eleição, como a teoria arminiana requer. Pode ser fato que o ensino calvinista da presciência de Deus seja simplesmente o pré-conhecimento de seu próprio plano escolhido, no caso de cada indivíduo em particular. Afinal de contas, o texto diz que “os que conheceu de antemão, a esses predestinou” (v.29). Ele fala claramente de pessoas, não meramente eventos ou generalidades, que Deus conhece de antemão.

A questão das classes coextensivas é muito mais interessante à medida que Paulo continua com a idéia no verso 30: “Todos aqueles na categoria dos predestinados, estes e somente estes, e todos eles, foram os sujeitos da chamada mencionada há pouco. E aqueles no grupo dos chamados, estes e somente estes, são aqueles a quem ele declara justos e justificados, no exercício da fé salvadora. Então, aqueles neste grupo dos chamados, são aqueles que ele conduz para a glória; estes, e todos estes, e ninguém mais, apenas estes (paráfrase minha). Assim, as classes dos chamados, dos predestinados, dos justificados e dos glorificados correspondem às mesmas pessoas. Se você está num grupo, você necessariamente estará em todos os outros grupos, porque eles falam exatamente das mesmas pessoas. Para Paulo, é simplesmente uma questão de definir claramente o conteúdo e os limites desses grupos.

Essa corrente de raciocínio é completamente devastadora para a posição arminiana. Ainda que a Bíblia realmente possuísse versos ensinando livre-arbítrio, eles não fariam nenhuma diferença para a exegese destes versos de Romanos 8. A “Corrente Dourada”, como os puritanos a chamaram, é completa na abrangência dos grupos descritos, não apenas na menção dos elos individuais mencionados. (Iluminação, santificação e ressurreição são os outros elos dessa corrente, mas são omitidos aqui). “Aos que de antemão conheceu, a esses também predestinou” — cada elo da corrente é descrita nestes termos. Finalmente, como se seu termo favorito tivesse sido inadvertidamente omitido, Paulo completa a corrente por chamar os glorificados do verso 30 de “os eleitos”, no verso 33.

O destino preciso dos predestinados é serem “conformados à imagem do seu Filho” (v.29). Incidentalmente, esta é uma descrição do processo de santificação,

que esperaríamos que tivesse sido mencionado entre a justificação e a glorificação, no verso 30. O destino dos eleitos, então, está predestinado. Todos os elos estão no lugar, juntando os que são efetivamente chamados com a sua glorificação final. Sem a santidade, ninguém poderá ver o Senhor, diz Hebreus 12.14.

Mas Paulo não terminou o seu argumento aqui. Ele convida, também, seus leitores a traçarem as conclusões apropriadas. “Que diremos, pois, à vista destas coisas?”, ele pergunta no verso 31. A primeira coisa que devemos dizer é que, embora sejam de fato pecadores, os eleitos não terão nenhuma objeção levantada contra a sua salvação no juízo final, porque o próprio Deus é quem os justificou, tendo ouvido o testemunho de seu Filho, o advogado deles (v.34). Então, ele lista algumas coisas que deveriam concebivelmente induzir os eleitos a serem separados do amor eletivo de Deus. Após uma lista previsível (v.35-37), ele diz que está convencido de que nem a morte, nem a vida, nem os poderes angelicais, nem as entidades demoníacas, nada do que existe, nada do que poderá existir no futuro, nos domínios superiores ou inferiores que pertencem à grande cadeia do ser dos filósofos, ou outra coisa qualquer criada, pode separar os eleitos do amor eletivo e predestinador de Deus.

Esta é uma lista totalmente abrangente — e incluiria também o livre-arbítrio humano, se nós o concedêssemos aos arminianos em benefício da discussão. Nenhuma prova adicional da segurança eterna poderia ser pedida, embora muito mais pudesse ser oferecido. A lista de leituras sugeridas, no final deste capítulo indica que John Gill trata de cerca de 20 versos mais do que eu o fiz aqui, e a maioria deles torna o arminianismo impossível.

Conclusões

1. Segue-se irresistivelmente dos outros quatro pontos de Dort que os que são verdadeiramente regenerados estão eternamente seguros no amor eletivo de Deus.

2. Nada na criação pode separar os eleitos de seu destino em glória.

3. “Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que nos tem abençoado com toda sorte de bênçãos espirituais nas regiões celestes, em Cristo”(Ef 1.3). A expressão “toda” com relação às bênçãos espirituais deve incluir a bênção da perseverança, caso contrário todas as outras são neutralizadas e não seriam bênçãos, afinal de contas. Sem a graça da perseverança, nenhuma

das outras poderia ser completamente efetiva. O plano de um ser racional não pode ser incoerente. Seus meios devem estar de acordo com os fins pretendidos.

4. Deus, sendo tanto racional como onipotente, não pode falhar em nenhum dos seus propósitos (Is. 43.13). “Esta é a vontade de Deus, a vossa santificação”, diz Paulo em 1 Tessalonicenses 4.3; assim, esta vontade de Deus deve necessariamente ser cumprida na conformação das ovelhas de Deus à imagem do Bom Pastor. Os meios de um Deus soberano devem necessariamente cumprir os fins que ele planeja.

5. Os Remonstrantes posteriores, pressupondo o livre-arbítrio, estavam totalmente certos em desistir da idéia da perseverança dos santos. Ela não pode ser sustentada de forma consistente sem os outros quatro pontos de Dort, e nem pode ser racionalmente mantida na suposição do livre-arbítrio. Os evangélicos modernos, que reivindicam ser calvinistas pela crença no “uma vez salvos sempre salvos”, não possuem nenhum direito lógico à sua crença na segurança eterna e são simplesmente arminianos inconsistentes.

Leitura Adicional

Para a maior exposição e defesa da perseverança dos santos, ver *The Saint's Perseverance Explained and Confirmed*, de John Owen, vol. 11, publicado pela Banner of Truth Trust (Londres, 1966). Esta é a obra mais extensa (mais de 600 páginas), mas que deveria ser consultada. O capítulo 3, entitulado “The Immutability of the Purposes of God”, seria um bom início, porque ele tem somente 20 páginas. A maior parte do livro é uma resposta aos argumentos arminianos de John Goodwin, um dos poucos arminianos puritanos.

Para uma cuidadosa exposição dos versos-chave dando apoio à perseverança, ver também as porções relevantes de John Gill em *The Cause of God and Truth* (editado em quatro partes de 1735 a 1738; reimpresso em Londres: W.H.Collingridge, 1855). Gill tem sido avaliado por críticos reformados criteriosos como tendo elementos *hipercalvinistas, mas isto não faz muita diferença no seu tratamento dos “versos arminianos”. Na primeira parte, mais de 50 passagens são examinadas.

Para uma fonte moderna sobre a perseverança, ver *Grace and Perseverance*, de G.C.Berkouwver (Grand Rapids, Michigan.: Eerdmans, 1958).

Para a conexão entre a verdadeira doutrina e a vida devocional, ver o clássico

do bispo E. H. Bickersteth, *The Trinity* (republicação Grand Rapids, Michigan: Kregel, 1957). Este talvez seja o livro de maior ajuda sobre a Trindade publicado no século passado.

8

Uma Expição Efícaz

Os evangélicos estão tradicionalmente acostumados a uma idéia de salvação baseada num tipo arminiano generalizado de teologia. Portanto, eles não estão acostumados a pensar analiticamente a respeito de como exatamente a expiação funciona. Mas pode-se perguntar sensatamente: “Como exatamente a morte de alguém dois mil anos atrás pode ter qualquer efeito sobre mim no século XX? Como pode a cruz ser um instrumento de salvação?” Ninguém pode ser um cristão por muito tempo sem fazer essa espécie de pergunta, e o arminiano responde a essas perguntas de um modo muito diferente do calvinista.

Os arminianos anteriores a Dort quiseram modificar o conceito reformado de expiação reivindicando que a cruz realmente não salvou nenhuma pessoa em particular. A morte de Cristo, disseram os Remonstrantes, satisfaz a justiça de Deus de tal modo que ela tornou todas as pessoas salváveis sem realmente tornar certa a salvação de ninguém. Ela tornou Deus favorável a cada pessoa. Como Platt, em seu artigo “Arminianismo” na *Encyclopaedia de Religion and Ethics*, de James Hastings, afirma: “O arminiano sustentava que a expiação era universal. Ela era de valor infinito, designada para todos, realizada em favor de todos. Ela não tornou real a salvação de ninguém, mas tornou possível a salvação de todos os homens, sendo o resultado em cada caso condicionado pela fé.” Novamente, “O princípio supremo do arminianismo é o condicionalismo” (1:811). Pela decisão

de nosso próprio livre-arbítrio, nós suprimos a condição que Deus necessita antes que ele possa agir.

Teorias da Expição

O fato de que Cristo nos salva por meio de sua cruz é, sem dúvida, a alma do evangelho. Exatamente como esse mecanismo opera, contudo, é que tem gerado o aparecimento de diversas teorias no curso da história da igreja.

A teoria mais antiga da expiação foi chamada de a *teoria do resgate*. Isto é, visto que um dos modos do próprio Jesus descrever a sua tarefa foi “um resgate por muitos”, pensou-se que ele tinha oferecido a si mesmo como um resgate ou pagamento a Satanás, que era o possuidor de direito do pecador. Os cativos poderiam, então, ser legitimamente libertos. Finalmente percebeu-se, contudo, que Satanás não somente não tinha direito sobre os pecadores, mas que Deus poderia soberanamente tê-los libertado se assim o quisesse, e que o diabo não poderia ter feito nada a respeito disso. Um resgate é pago somente porque alguém é impotente para ter de volta os cativos de qualquer outra forma. Foi concluído de forma correta que foi realmente o Filho quem pagou o resgate à justiça do Pai, não a Satanás. “Resgate” foi apenas uma figura de linguagem para um pagamento satisfatório, e nesse caso, o pagamento foi sacrificial.

Esse esclarecimento conduziu à *teoria da satisfação*, que via a expiação como um pagamento para restabelecer o equilíbrio cósmico na estrutura moral do universo, equilíbrio que havia sido perdido por causa do pecado. Atanásio e Agostinho falaram claramente da justiça de Deus que requeria satisfação pelo pecado, mas Santo Anselmo poliu a teoria no apogeu da Idade Média em sua obra *Cur Deus Homo?* [Por que Deus tornou-se homem?]. Ele explicou a satisfação como exigindo que a honra de Deus fosse mantida pelo pecador tendo de corrigir um erro crasso. Mas foi a humanidade como um todo que causou a desonra; assim, a humanidade deve fazer a reparação. Somente Deus é capaz de fazer essa tarefa, assim ele tornou-se homem para fazê-la em nosso favor, na pessoa de seu Filho. A necessidade da encarnação é explicada dessa forma. O Salvador sem pecado, como Deus-Homem, gera um mérito infinito por seu sacrifício perfeito, e este mérito está, então, livremente disponível para o fiel. O resgate é pago à honra de Deus, à sua justiça. Embora esteja longe de ser completo, esse conceito a respeito dessa questão está bem mais perto da Escritura, apontando para a necessidade que o pecador tem de um substituto.

A *teoria da substituição penal* é um refinamento posterior do conceito de satisfação. A Bíblia deixa claro (por exemplo, em Is 53; Rm 3.21-26; Gl 3.13) que Jesus morreu, pelos pecados, não seus, a fim de ser o substituto sacrificial para o real pecador, tomando sobre si mesmo a punição do pecador. “Em meu lugar condenado ele permaneceu...selou meu perdão com o seu sangue” (Philip Bliss, “Man of Sorrows”). Ele ofertou sua vida perfeita, sendo a Torá encarnada em sua própria pessoa. Seu sangue indicou que ele de fato morreu no lugar de pecadores e que essa morte substitutiva realmente satisfaz a justiça divina. Somente um Deus perfeitamente amoroso poderia fazer tal coisa, e somente um ser perfeitamente humano poderia ser o meio. Por meio da satisfação substitutiva, todo o simbolismo da Escritura a respeito do sacrifício é cumprido. Essa foi a concepção de expiação dos reformadores.

As teorias subjetivas são também sugeridas por alguns dos estilos de linguagem da Bíblia. A teoria da influência moral contém verdade indubitável, mas requer uma teoria de substituição penal para apoiá-la. A morte de Jesus na cruz arranca de nós uma resposta sincera precisamente porque ele está fazendo isso por mim! Nem mesmo em um milhão de anos eu poderia satisfazer a justiça de Deus por causa de meus próprios pecados.

Após a Reforma, os socinianos desenvolveram a noção de que Jesus morreu para expressar em seu martírio um exemplo de obediência graciosa. A expiação não era necessária, mas foi um exemplo da preocupação moral de Deus com o pecado. A idéia deles pareceu tão débil para o grande arminiano Hugo Grotius que ele tratou do assunto num livro que escreveu.

A Teoria Governamental da Expição

Segundo a nova teoria arminiana desenvolvida por Hugo Grotius, Deus realizou a expiação por colocar Cristo como um exemplo pretendendo ilustrar o que o pecado realmente merece. Os pecadores deveriam concluir disso que, para que o mundo possa ser governado de maneira própria, eles devem ser moralmente obedientes a Deus. Assim, essa teoria é chamada de teoria governamental. Como Platt deixa claro, ela foi inventada como uma alternativa ao pensamento calvinista da morte penal e substitutiva de Cristo pelo pecador. Tem sido assinalado por outros eruditos que a idéia de Grotius é realmente uma forma da teoria da influência moral, visto que seu poder salvador repousa não em ser um preço pago ou punição em favor do pecador, mas em ser meramente um exemplo proporcionado

por Deus para induzir fé e arrependimento ao revelar quão medonho é o pecado e seus merecimentos.

Que há, de fato, uma influência moral pretendida por Deus na morte de seu Filho, não pode ser posto em dúvida. Mas reconstruir a obra total da expiação em torno dessa idéia, é colocar muito peso neste conceito, além de ignorar outros elementos da expiação que se apresentam muito mais fortes na Escritura do que qualquer grau de influência moral.

O poder moral da cruz para influenciar os pecadores para Deus é bem ilustrado por um hino famoso:

I

When I survey the wondrous Cross
(Quando eu contemplo a cruz maravilhosa)
On which the Prince of Glory died,
(sobre a qual o Príncipe da glória morreu),
My richest gain I count but loss
(meu ganho mais precioso eu contei como perda)
And pour contempt on all my pride
(e derramei desprezo sobre todo o meu orgulho).

Mas isso não nega, nem é um substituto adequado para :

II

They turned their eyes away
(Eles desviaram os olhos [dele])
And treated him with scorn;
(E trataram-no com desprezo;)
But 'twas their griefs upon him lay,
(Mas foram as aflições deles postas sobre ele,)
Their sorrows he has born
(Suas tristezas ele suportou)

III

Like sheep we went astray
(Como ovelhas nós nos desviamos)
And broke the fold of God,
(e deixamos o aprisco de Deus)
Each wandering in a different way,
(cada um se desviando de um modo diferente)
But all the downward road
(Mas todos em direção ao fundo)

IV

How dreadful was the hour
(Quão terrível foi a hora)
When God our wanderings laid
(Quando Deus estabeleceu nossos desvios)
And did at once his vengeance pour
(E derramou sua vingança de uma só vez)
Upon the Shepherd's head!
(Sobre a cabeça do Pastor!)

V

How glorius was the grace
(Quão gloriosa foi a graça)
When Christ sustained the stroke!
(Quando Cristo suportou o golpe!)
His life and blood the Shepherd pays
(Com Sua vida e sangue o Pastor paga)
A ransom for the flock.
(Um resgate pelo rebanho)

Essas últimas quatro estrofes são do mesmo Isaac Watts que escreveu a primeira e mais famosa estrofe. Watts não tinha qualquer dificuldade em convidar o rebanho

para cantar ambos os conceitos, o sacrifício substitutivo e o da influência moral, virtualmente no mesmo fôlego. Grotius, contudo, rejeitou o primeiro enquanto promoveu o segundo.

É importante para os nossos propósitos presentes observar que, no conceito de Grotius, a real eficácia da morte de Deus em nos salvar depende inteiramente de nossa resposta. A morte em si mesma é uma mera demonstração da retidão divina, que por si mesma não salva ninguém. Naturalmente, os arminianos ficaram totalmente felizes com o conceito de Grotius, enquanto que calvinistas como John Owen escreveram de maneira firme contra essa teoria, tentando demonstrar as afinidades de tal conceito com as idéias ainda menos ortodoxas dos socinianos, a quem ela devia pouca coisa historicamente. De fato, a principal obra de Grotius sobre a expiação é hoje realmente entendida como uma crítica ao socinianismo.

Os arminianos evangélicos modernos freqüentemente preferem uma teoria da influência moral porque ela, de maneira muito evidente, presta-se a uma ilustração gráfica na pregação do evangelho, mas o conceito da substituição é igualmente fácil para ilustrar. Já em Gênesis 22 encontramos elementos preditivos no oferecimento de Isaque. O cordeiro proporcionado por Deus morre no lugar do filho pecador do pai Abraão. "...Tomou Abraão o cordeiro e o ofereceu em holocausto, em lugar de seu filho" (v.13).

Alguns liberais modernos têm continuado a usar a linguagem da "influência moral", mas eles não têm um propósito racional subjacente à morte de Cristo para explicar como ela poderia ser o ato de "um amor remidor", da maneira como eles a apresentam. Algumas vezes é observado de maneira muito aguda, que nós não realizamos nada por ninguém que amamos meramente oferecendo a nossa própria vida. A questão do significado da cruz permanece, portanto, para todos aqueles que não percebem a conexão entre o ato e seu propósito, além do mero fato de um profeta inoportuno chocar-se com as autoridades por causa de seu estilo pessoal de messianismo que falhou em satisfazer a expectativa popular.

O essencial para qualquer teoria da expiação é que a morte de Cristo foi um ato deliberado da sua parte. O que, exatamente, ele pensava que estava fazendo? A idéia calvinista da morte de Cristo procura responder essa questão de maneira explícita.

O Conceito Reformado de Expição

Os calvinistas sempre aceitaram as idéias de Anselmo bem como outras idéias clássicas a respeito da razão da morte de Cristo. Eles também sempre enfatizaram

os elementos penais e substitutivos, baseados no reconhecimento de que a morte de Cristo foi um sacrifício necessário para satisfazer a justiça divina. Essa “teoria da satisfação” casada com os elementos substitutivos, afirmados e implícitos, conduziu a uma teoria completa de um propósito limitado na morte de Cristo e a uma eficácia total em relação àquele fim. O resultado é comumente chamado expiação limitada, um conceito encontrado em todas as confissões e catecismos reformados, incluindo a Confissão Batista de Filadélfia, de 1742.

Expressamente, o conceito calvinista é que Cristo ofereceu-se a si mesmo como uma satisfação necessária da justiça de Deus, por morrer como um substituto por todos aqueles a quem o Pai havia elegido desde a eternidade para a salvação. Isso significa que Cristo morreu por mim no sentido em que Deus enviou seu Filho para morrer em meu lugar como um dos eleitos, suportando a minha punição, que eu levaria mais do que a eternidade se tivesse de pagar pelo meu pecado. Por aceitar Cristo pela fé como meu Salvador nesse sentido, sou assim justificado num determinado momento da História. Isto é, sou declarado justo em virtude da própria justiça de Cristo ser-me imputada por graça. Fui gratuitamente perdoado de todos os meus pecados pelos quais Cristo pagou literalmente num tempo histórico.

Deus é livre, então, não somente para perdoar-me na História na minha justificação pela fé sem ignorar sua justiça e santidade pessoal, mas também para aplicar a mim, pelo Espírito Santo, todas as bênçãos asseguradas pela morte expiatória de Cristo, incluindo a bênção específica da perseverança final. Esta aplicação espiritual é experimentada pelo crente no processo da santificação. Além disso, devemos distinguir entre a justificação como um evento, de um lado — uma mudança na relação retórica entre Deus e o pecador — e a santificação do outro — um processo perpétuo de crescimento em santidade pessoal.

Para o calvinista, a morte de Cristo realmente assegurou e completou a salvação do eleito por satisfazer a justiça de Deus, e assegurando as bênçãos da redenção em favor daqueles a quem a oferta foi feita. Este é o propósito da oração intercessória de Jesus em João 17. Seu objetivo é deliberadamente limitado: “Manifestei o teu nome aos homens que deste do mundo” (v.6).

John McLeod Campbell

Em seu livro *The Nature of the Atonement* (1856), * John McLeod Campbell explica como ele veio a perceber que, assim como a morte de Cristo é tomada,

em algum sentido, como uma substituição penal, alguém é forçado a tratar da questão do motivo pelo qual todos não são salvos finalmente. Então, a única alternativa se torna uma redenção particular. Em outras palavras, porque John Owen cria que a natureza da expiação é substitutiva, sua conclusão de que a extensão da expiação é limitada aos eleitos, é inevitável. Porque nem todos são salvos, Cristo não poderia ter morrido como uma satisfação pelos pecados de todos os incrédulos existentes, porque isso exigiria que Deus punisse duas vezes a mesma culpa, no caso daqueles que finalmente são perdidos. Havendo relatado a síntese de John Owen sobre a questão, Campbell conclui: “Conforme dito àqueles que concordam com ele quanto à natureza da expiação [como uma substituição penal], ao mesmo tempo em que diferem dele quanto à extensão de sua referência [que é pretendida para todos os pecadores], isso parece irrespondível” (p.51).

Essa é uma admissão notável, mas visto que ele já está convencido por outras razões de que a expiação foi uma expressão do amor divino dirigido a todos, Campbell preferiu modificar a natureza da expiação por negar que ela foi substitutiva. Por causa do seu afastamento radical da Confissão de Westminster, ele foi exonerado do ministério da sua denominação presbiteriana da Escócia, em 1831. Eu me refiro a ele aqui somente porque ele claramente viu e admitiu o que muitos evangélicos modernos não querem admitir: uma expiação substitutiva deve salvar cada um sem exceção ou ser vista como uma expiação limitada no sentido em que ela foi designada para salvar somente os eleitos.

Em um argumento importante (citado plenamente no próximo capítulo), John Owen mostra que, se Cristo morreu como uma satisfação penal por todos os pecados de toda a humanidade, como os arminianos concebem, ele morreu por todos os pecados de incredulidade. Se é assim, então Deus não pode condenar ao inferno, de forma justa, os incrédulos, visto que Cristo pagou satisfação por essa incredulidade, que é mais um entre outros pecados. Esse é o argumento que Campbell disse ser irrespondível, e a razão é clara. Se a morte de Cristo é uma manifestação da justiça e do amor, a justiça deve necessariamente ser satisfeita, e o amor deve se limitar a um objeto conhecido. Mas se a justiça é satisfeita uma vez, ela não pode ser exigida novamente do mesmo pecador, mesmo que ele permaneça em incredulidade. E, se o objeto do amor é conhecível, ele deve consistir de todos os seres humanos ou alguns. Se todos, então todos devem ser salvos, porque todos têm os seus pecados expiados; se alguns, então a expiação deve ter sido limitada no seu propósito.

O único modo de evitar essas conclusões é negar que Cristo morreu para satisfazer a justiça divina. Isso Campbell fez, reivindicando que em sua morte Cristo ofereceu um arrependimento substitutivo perfeito, não uma punição substitutiva. Os presbiterianos julgaram que isso, segundo seus padrões, era heresia, e eles estavam certos. Abandonar o elemento do sacrifício substitutivo é abandonar a expiação da forma como ela é ensinada nas Escrituras e é entendida pelos reformadores.

Pagamento por Algo Comprado

A linguagem da Bíblia, desde o sacrifícios de animais no Éden para proporcionar as peles para Adão e Eva até a morte de Jesus na cruz, é a linguagem de alguém morrendo para salvar outros, de um pagamento feito para assegurar um resultado específico. Desde a expressão “Quando eu vir o sangue, passarei por vós” (Êx 12.13) até a expressão “Cristo, nosso Cordeiro pascal, foi imolado” (1Co 5.7), o cordeiro morre sacrificialmente para comprar o indulto de alguma espécie. Se isso é temporário, como quando Abraão oferta o carneiro ao invés de seu filho (Gn 22.13), ou permanente, como quando Jesus oferece-se “para sempre, um único sacrifício pelos pecados” (Hb 10.12), a morte substitutiva inspira expressões como a de 1 Coríntios 6.20: “Vós fostes comprados por preço.”

De um modo claro e uniforme a Bíblia descreve a morte de Cristo como uma compra de salvação. O que, então, foi comprado e por quem o preço foi pago? Além de ser um martírio espetacular, o que a morte de Jesus realmente conseguiu? Nesse ponto a pessoa pode escolher entre um tipo de resposta arminiana ou calvinista. Já vimos que os arminianos crêem que Cristo meramente tornou Deus propício a todas as pessoas, sem assegurar a salvação de qualquer delas. Os calvinistas crêem que Cristo satisfaz a justiça de Deus pelos pecados de um grupo determinado, para quem uma salvação certa em todas as suas partes contribuintes foi assegurada por uma compra completa, salvação essa infalível e para sempre.

Um Salvador Onipotente

Quando a Bíblia fala de Cristo como “o Cordeiro que foi morto desde a fundação do mundo” (Ap 13.8), ou de Jesus vindo “para buscar e salvar o que se havia perdido” (Lc 19.10), ela aponta para um propósito específico na morte de Cristo.

Qual foi esse propósito ou intenção, e foi ele bem-sucedido? Cinquenta citações (tal como Hb 9.14 ou 28) poderiam ser feitas para mostrar que a morte de Cristo foi um ato deliberado do Pai, do Filho ou do Espírito, e algumas vezes de todos eles juntos. Assim, o que Jesus esperava conseguir com sua morte?

Podemos lembrar aqui a observação de Spurgeon de que os arminianos reivindicam que o propósito da expiação era universal, mas que sua eficácia é limitada por nossa resposta humana, enquanto que os calvinistas reivindicam que seu propósito pretendido foi limitado, mas sua eficácia foi completa. Isto é, Deus somente pretendeu salvar os eleitos, mas ele faz o que é necessário para salvar perfeitamente cada um deles, não importa quão pequeno ou grande seja o número deles.

A diferença pode ser melhor entendida perguntando-se se poderia esperar-se que um Deus onipotente pudesse falhar em qualquer grau em realizar o que ele pretendeu com o sacrifício de seu Filho. Se Deus é todo-poderoso e tem um conhecimento exaustivo do estado de coisas na morte de seu próprio Filho, não poderia ele ser capaz de ter sucesso em designar e colocar em ação todos os meios apropriados e necessários para alcançar o fim pretendido? E se ele pretendeu a salvação de todos, não poderia ele conseguir a salvação de todos? Seria necessário, no caso de qualquer indivíduo, que Deus fizesse somente o que é preciso para salvar aquela pessoa. Sendo onisciente e onipotente, ele saberia o que teria de fazer (isto é, ele poderia planejar os meios necessários) e seria capaz de ter tudo feito (isto é, ele poderia aplicar os meios necessários). Um Deus tão capaz teria de ser irracional ou imoral para não fazer o que ele tinha de fazer, para chegar ao fim desejado. O calvinista, portanto, conclui que não somente Deus pretendeu que a morte de Cristo salvasse apenas os eleitos, mas também que ele não poderia falhar em ser bem-sucedido. Essa é, então, a doutrina da expiação limitada, ou redenção particular.

Prova Escriturística da Redenção Particular

1. *O propósito da expiação foi a salvação de um grupo específico* (Mt 1.21; Jo 3.16; Gl 1.3-4; Tt 2.14; 1Pe 3.18), e realmente ela chegou a esse resultado (Rm 5.8-10; Ef 2.15-16; Cl 1.21-22; Hb 9.12).

2. *Cristo realmente assegurou pela compra todos os dons necessários para a regeneração e santificação desse grupo* (1Co 1.30; Ef 1.3-4; 5.25-26; Fp 1.29; Tt 2.14; 3.5-6; Hb 13.12).

3. *Esse grupo era conhecido por Deus desde a eternidade, e o sacrifício foi designado para eles, e para eles somente* (Jo 6.35-40; 10.11, 14-18, 24-29; 11.50-52; 17.1-11; At 20.28; Rm 8.32-34; Ef 1.3-12; Hb 2.17; 3.1; 9.15; Ap 5.9).

Mateus 1.21 afirma: “Ela dará à luz um filho e lhe porás o nome de Jesus, porque ele salvará o seu povo dos pecados deles.” Jesus confirma esse propósito mais tarde na narrativa do evangelho: “O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir, e dar a sua vida em resgate por muitos” (Mt 20:28). O verso anterior diz que ele realmente haveria de salvar um grupo específico, e o segundo diz que ele faria isso através de um resgate, que foi o propósito da encarnação. Além disso, as palavras gregas para a expressão “por muitos” são *anti pollon* (“no lugar de muitos”). Esse “muitos” é o sujeito de diversas profecias-chave, tal como Isaías 53.10-12: “Todavia, ao Senhor agradou moê-lo, fazendo-o enfermar...o meu servo, o Justo, com o seu conhecimento, justificará a muitos, porque as iniquidades deles levará sobre si...contudo, levou sobre si o pecado de muitos e pelos transgressores intercedeu.”

Tito 2.14 descreve o propósito da morte de Cristo: ele “deu-se a si mesmo por nós para, a fim de remir-nos de toda iniquidade e purificar, para si mesmo, um povo exclusivamente seu, zeloso de boas obras”. Esse verso contém todos os elementos essenciais de uma redenção particular. O “nós” são os eleitos de 1.1, e o “deu-se a si mesmo” é o ato de oblação sobre a cruz. O propósito foi “redimir-nos”, não meramente tornar a redenção possível. A redenção resolverá cem por cento o problema do pecado, livrando-nos de “toda impiedade” e tornando-nos propriedade sua. Além disso, nós haveremos de buscar zelosamente uma santificação prática, muito distinta da mera noção arminiana do “cristão carnal”, cuja vida não-santificada é admitidamente indistinguível da vida do pagão.

Hebreus 9.12 afirma que Cristo como nosso sumo sacerdote realmente “obteve uma redenção eterna”, muito distinta da mera abertura de possibilidade ou oportunidade de redenção, que é condicional a nossos esforços de fidelidade.

1 Coríntios 1.30 diz que Cristo realmente “se nos tornou da parte de Deus sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção”, numa espécie de clímax. Nesse verso estão o começo, o processo de crescimento e a consumação gloriosa do drama total da redenção, que nos é dito ser proporcionado por Cristo a nós. A linguagem é uma vez mais de substituição e denota uma tarefa completamente bem-sucedida.

João 17 contém a grande oração sacerdotal de Cristo, feita na véspera de sua crucificação. É concebível que um Deus onisciente tenha possivelmente pretendido oferecer Seu Filho salvadoramente para aqueles por quem o seu Filho não estivesse nem mesmo desejoso de orar? Ele diz que está orando não pelo mundo, mas por aqueles que o Pai lhe havia dado do mundo (v.9). Mais tarde, ele também inclui todos aqueles que virão pela fé a ele como um resultado do testemunho dos apóstolos (v.20). Naturalmente este é o corpo total de Cristo que viria posteriormente, incluindo a mim pessoalmente. Parece que a oferta e a intercessão em favor daqueles por quem a oferta estava para ser feita, deve ser tornada de igual extensão na sua intenção. Alguns poderiam perguntar se o Pai ouviria ou responderia tal oração. A resposta é encontrada na confiança de Jesus em João 11.41-42: “Eu sei que tu sempre me ouves.”

Esses versos são, em si mesmos, decisivamente em favor de uma redenção particular. Contudo, o leitor é aconselhado a fazer o esforço necessário para ler *Por Quem Cristo Morreu*, de John Owen, obra em que há uma defesa plena e convincente da expiação limitada. Os arminianos nunca parecem querer ler John Owen. Se o fizessem, talvez não seriam mais arminianos.

Quando primeiro deparei com uma pregação arminiana em minha igreja natal, no sul da Austrália, uma série de estudos bíblicos feitos naquele ano confirmou duas coisas para mim. Primeiro, havia, de fato, quatro ou cinco versos na Bíblia que pareciam ensinar a idéia arminiana de que os realmente nascidos de novo poderiam perder a salvação. Naqueles dias eu era ignorante de uma séria exegese reformada e não sabia onde procurar por respostas. Por outro lado, havia dúzias de versos que claramente ensinavam a segurança do crente. Por conseguinte, eu decidi que mesmo se eu não pudesse responder ao desafio dos poucos versos “arminianos”, eu continuaria a crer na segurança eterna, porque a maioria dos versos estava em seu favor! Naturalmente isso é uma espécie de teologia que ganha por votos. Sem dúvida nós devemos fazer algo melhor do que isso.

O próximo capítulo é dedicado à proposição de que não há quaisquer versos “arminianos” na Bíblia. Nenhum cristão que crê na Bíblia pode reivindicar racionalmente ser um “calminiano”.

Leitura Adicional

A defesa decisiva da redenção particular encontra-se no livro *Por Quem Cristo*

Morreu, de John Owen, no volume 1 da sua *Works* (também publicado separadamente pela Banner of Truth Trust). Ele é escrita em quatro partes, e eu fiquei completamente convencido antes mesmo de terminar a primeira parte. Então, voltei-me para a última parte, que cobre as objeções levantadas por determinados versos, para ver o que ele disse a respeito de 1João 2:2 e 2Pedro 3:9. Fiquei muito surpreso ao perceber que esses versos não têm nada, afinal de contas, que ajude o arminiano.

No livro *The Grace of God, the Will of Man* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1989), um artigo escrito por Terry Miethe critica a introdução de J. I. Packer ao livro de John Owen, mas ele não responde aos próprios argumentos de Owen.

Uma típica abordagem arminiana de versos importantes pode ser encontrada nos artigos de Grant Osborne, na obra *Grace Unlimited* (Minneapolis: Bethany, 1975), editada por Clark Pinnock, em *The Grace of God, the Will of Man*.

Para uma exegese meticulosa de vários versos usados a favor e contra o conceito calvinista, ver *The Cause of God and Truth* (Londres: W. H. Collingridge, 1855), de John Gill. O papel das pressuposições na abordagem dos textos-chave torna-se muito claro nesta obra. Pode-se ficar repetidamente surpreso pelo grande número de alternativas logicamente possíveis para a interpretação arminiana comum, e geralmente somente uma delas tem probabilidade de ser correta.

9

Há “Versos Arminianos” na Bíblia?

O propósito deste capítulo é discutir a relação entre a noção arminiana do livre-arbítrio e a interpretação dada a certos versos na Bíblia pelos arminianos, quando tentam explicar sua posição em resposta ao calvinismo com base na Escritura. Examinarei como os arminianos analisam certos versos da Bíblia e responderei suas interpretações. Darei também atenção a algumas preocupações que são freqüentemente expressas pelos cristãos que recentemente têm se defrontado com as doutrinas da graça e não sabem o que fazer com os chamados “versos arminianos” na Bíblia.

Os calvinistas sérios têm a convicção de que como Deus não pode se contradizer (ver 2Tm 2.13; Tt 1.2), não pode haver versos “arminianos” na Bíblia. Por exemplo, é verdadeiro ou falso que os cristãos regenerados não podem perder a sua salvação? Se é falso, os arminianos estão certos em entender os versos da Escritura que ensinam que o crente nascido de novo pode decair ou declinar do estado de graça, tornando-se não-regenerado novamente, caindo finalmente e para sempre na perdição.

Se os calvinistas estão certos em crer que Deus preserva os crentes regenerados de serem perdidos, então não pode haver quaisquer versos na Escritura que ensinem de modo diferente. Não vai ser bom para as pessoas que

não têm dado a atenção devida a esta matéria, imaginar que elas seguramente possam se referir a algo chamado “calminianismo”. Se a Bíblia ensina as duas posições, ela é sem sentido e não pode comandar a atenção de pessoas que pensam logicamente.

Visto que muitos evangélicos modernos não têm estudado seriamente esse assunto, eles deveriam ser advertidos desde o começo a recusar julgamento e a alegar ignorância. Isso é muito mais seguro do que crer em alguém que nos convida a concordar com a noção de que *a Bíblia ensina contradições mas, ainda assim devemos crer nela*.

Uma Questão de Estratégia

A Bíblia é a Palavra escrita de Deus, e como o registro infalível da interpretação da realidade de Deus, ela deve ser aceita sem reservas, não importa quão difícil de ser entendida ela seja. Nenhuma evidência interna da mente ou dos sentimentos podem ir contra ela, uma vez que toda a racionalidade cristã permanece firme ou cai, dependendo do pressuposto de sua verdade.

Embora possa parecer aborrecido para alguns ter de refutar os arminianos verso por verso, essa é, não obstante, uma tarefa muito necessária. Não adianta nada o fato de os calvinistas tentarem convencer os arminianos de seus erros, enquanto o arminiano sinceramente crê que a Bíblia ensina o arminianismo e o arminianismo somente. Por que deveriam eles prestar muita atenção aos calvinistas, se eles crêem que há versos na Bíblia que tornam o arminianismo a única escolha possível? É, portanto, imperativo que os calvinistas saibam exatamente o que fazer com cada verso da Escritura citado contra a sua posição. Este capítulo meramente dá início a essa tarefa.

Contudo, não é necessário ensinar uma doutrina distintivamente calvinista em cada verso da Bíblia. É somente necessário que os calvinistas sejam capazes de mostrar, através de razões perfeitamente sãs e convincentes, que o verso X não ensina necessariamente aquilo que os arminianos pensam que ele ensina. Pelo oferecimento de uma interpretação alternativa sensível, os calvinistas demonstram que um determinado verso é, desse modo, removido do arsenal arminiano. Naturalmente, o verso pode não ensinar qualquer doutrina distintivamente calvinista, mas o ponto a ser estabelecido é que os arminianos não possam ter qualquer base para citá-lo a seu favor. Isso é tudo que se requer que os calvinistas façam. Uma vez provado que os “versos arminianos”, obviamente, não ensinam

o arminianismo, investigadores livres de preconceito poderiam ser encorajados a explorar a possibilidade de que pode realmente haver versos na Bíblia que tornam inevitável o conceito calvinista da salvação.

Finalmente, é vital que o calvinista não somente ore todo o tempo por interação com os arminianos, mas que também se lembrem de que, não importa quão defeituosas as idéias pareçam ser, eles são nossos irmãos em Cristo, a quem devemos completa fidelidade e honestidade. Toda essa disputa é uma discussão entre irmãos em Cristo que juntos procuram a face de Jeová em paz e sinceridade. Nada menos do que isso.

O método deste capítulo será, portanto, como se segue: eu considerarei primeiro alguns versos que tenham a expressão livre-arbítrio em algumas traduções, ao menos, e, então, indagarei se se trata de uma tradução necessária, dos versos diretamente do grego. Dois versos freqüentemente citados serão examinados mais detidamente para ver se favorecem o arminianismo tão claramente quanto tem sido sugerido. Um comentário final será feito a respeito das lições da História.

Versos sobre o Livre-Arbítrio?

No passado, os arminianos que usavam a versão King James, não tiveram muito apoio neste assunto. Pondo de lado as referências às “ofertas do livre-arbítrio”, a expressão “livre-arbítrio” aparece nessa tradução em um verso somente — Esdras 7.13, onde é-nos dito que certas pessoas que estavam “inclinadas por seu próprio livre-arbítrio” a deixar o reino e ir para Jerusalém, seriam autorizadas a fazê-lo. Em outras palavras, o rei Artaxerxes simplesmente declara que aqueles judeus que quisessem emigrar com Esdras para a sua terra natal, eram livres de qualquer repressão e que poderiam ir, se quisessem. A palavra traduzida aqui como “livre-arbítrio” é de uma raiz significando “espontâneo”, “desejoso” ou “voluntário”. Ela indica somente que a pessoa está agindo sem qualquer impedimento legal ou físico que anteriormente houvesse sido posto sobre ela por Nabucodonosor. Isso pode ser provado de maneira simples pelo fato de que a palavra ou sua raiz aparece 16 vezes na Versão King James, para referir-se às “ofertas do livre-arbítrio”, que foram encorajadas a serem praticadas além das outras prescrições da Lei, tais como os dizimos. A questão aqui é uma distinção na Lei, não uma afirmação metafísica a respeito de se a faculdade de escolha é causada ou não. É desnecessário dizer que os estudantes da Bíblia, influenciados pelo pensamento arminiano, normalmente percebem que eles não podem usar as referências às ofertas voluntárias para provar a sua teoria sobre a natureza humana.

Para provar o conceito arminiano da vontade humana, seria necessário encontrar versos que estabeleçam que a faculdade de escolha (ou a “vontade”) seja não somente *não influenciada ou causada a agir de um modo ao invés de outro por quaisquer pressões externas*, mas também que a faculdade de escolha não seja causada a agir por quaisquer causas ou influências psicológicas que venham de dentro da própria alma. A vontade deve ser concebida como uma faculdade independente de fazer escolhas autônomas, independentemente das características da natureza da pessoa. Naturalmente, essa noção tão curiosa não é nem mesmo sugerida na Bíblia. Estritamente falando, não há quaisquer versos na Bíblia que ensinem um livre-arbítrio no sentido arminiano. Uma solicitação pelos calvinistas de uma prova exegética da noção arminiana do livre-arbítrio geralmente provoca um silêncio atordoante. Os arminianos sustentam que essa verdade do livre-arbítrio é auto-evidente, e em geral não lhes ocorre “provar” a teoria.

A essa altura, a teoria do livre-arbítrio é exposta pelo que ela realmente é: uma pressuposição extrabíblica imposta sobre a Bíblia, vinda de fora. Se o livre-arbítrio é assumido sem questionamento cada vez que a idéia da vontade ou da escolha aparece na Bíblia, os arminianos automaticamente presumem que é uma referência ao livre-arbítrio no sentido em que eles entendem. De repente, o silêncio exegético é quebrado com um dilúvio de versos se referindo à vontade, escolha, ordens e convites. Daremos uma olhada em alguns desses versos a fim de examinar o método comum de raciocínio a partir deles.

O Termo Vontade

A palavra vontade normalmente refere-se ao universal fenômeno de escolha de um curso de ação ao invés de outro. Numerosos termos na Escritura são traduzidos por tais termos como “boa vontade”, “vontade”, “propósito”, “intenção”, etc. Eles se referem a atividades mentais de planejar, decidir e escolher um curso de ação. Alguns se referem à vontade ou propósito de Deus, e alguns se referem à escolha ou planejamento humano.

Os arminianos são tão controlados pela pressuposição do livre-arbítrio, que cada vez que um verso aparece usando a palavra vontade, eles presumem que ela deva significar o livre-arbítrio no sentido arminiano, de forma que eles lêem sua teoria nesses versos. Por exemplo, tomando Apocalipse 22.17 muitos arminianos argumentarão que, “quem quiser receba de graça a água da vida” deve significar “qualquer pessoa sem distinção (qualquer ser humano

indeterminado) que autonomamente escolha fazer assim, ou deseja fazê-lo pelo livre-arbítrio, está convidado a tomar da água da vida”. Mas no grego o verso nada diz que ao menos remotamente lembre isso. Ele simplesmente diz que “se alguém deseja, que o faça”. Ele não toca na questão de como alguns vêm a desejar isso enquanto outros não. Além disso, a expressão “livremente” (que se encontra em algumas traduções, n. do e.) não tem nenhuma referência ao livre-arbítrio, visto que a palavra grega *dorean* significa “sem custo” ou “como um dom” (por isso traduzida corretamente na Almeida Revista e Atualizada com “de graça”, n. do e.). O uso dessa palavra no verso acima refere-se ao fato de que Cristo já pagou pelas bênçãos do evangelho, “a água da vida”. É o evangelho que é livre, não a vontade!

Os arminianos vêem a expressão “quem quiser” e presumem que no grego deva significar uma pessoa indeterminada que age pelo livre-arbítrio. Mas não significa. Considere, por exemplo, João 3.16: “Deus amou o mundo de tal maneira que deu seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna”. Os arminianos presumem muitas coisas neste verso, algumas das quais contradizem o grego. Eles presumem que “amou o mundo de tal maneira” deva significar “ama cada ser humano existente de modo igual e sem diferença”. Este é um comentário especulativo e interessante sobre o verso, mas exige prova.

A passagem afirma que, como um resultado de seu amor ao mundo, Deus deu o seu Filho, o que normalmente é entendido como sendo uma referência à encarnação e expiação. Então, o grego diz “a fim de que cada um crendo nele não pereça”. Longe de afirmar que Deus deu o seu próprio Filho para uma expiação universal, isto é, para cada pessoa existente no mundo, o verso afirma que ele deu seu Filho com o propósito expresso de salvar um grupo específico. Visto que esse grupo exclui todos os incrédulos e é menor do que todos os seres humanos existentes, João 3.16 afirma explicitamente que o propósito de Deus em enviar seu Filho para morrer, foi limitado para expiar os pecados dos crentes somente, de forma que eles não pereçam, mas tenham vida eterna. É isso o que os calvinistas chamam de expiação limitada, em resposta à expiação universal ou geral ensinada pelos sistemas arminiano, católico e luterano.

A questão para os calvinistas, então, não é “quem quer que deseja” mas por que razão alguns desejam ou escolhem ir a Cristo e outros não. Os arminianos dizem que eles vão por seu próprio e inato livre-arbítrio. A Bíblia diz que eles vão porque o Pai leva alguns e não outros (João 6.44). De fato, Jesus nos diz em João 5.21 que o Filho dá vida àqueles a quem quer. A questão que naturalmente

vem a seguir é como ele decide quem receberá vida, presumindo que ele não regenera todas as pessoas. Jesus responde isso muito claramente na sua doutrina de “atrair as pessoas” (João 6) e na sua descrição da categoria que ele chama de “suas ovelhas” (João 10).

Em João 10.3-5, Jesus observa que suas ovelhas ouvem sua voz e o seguem. De fato, ele próprio “dá a vida pelas ovelhas” (v. 11), reenfatizando a expiação definida de João 3.16. Em 10.27-30 Jesus, além disso, explica que essas ovelhas sempre reconhecem a sua voz porque elas o conhecem e ele as conhece. É a essas ovelhas que ele deseja dar vida eterna (5.21), de modo que elas, então, “jamais perecerão eternamente” (*ou m*, uma negativa dupla no grego), porque elas estão protegidas na mão do Pai onipotente e na mão do Filho onipotente.

Se em João 10 Jesus pretendesse fazer uma afirmação explícita com o propósito de refutar o arminianismo, dificilmente ele poderia ser mais claro. De fato, a fim de excluir absolutamente o livre-arbítrio como uma causa espontânea da ida a ele e da crença nele, ele explica aos seus inimigos incrédulos que a razão pela qual eles não criam nele era porque eles não estavam na categoria de suas ovelhas: “Mas vós não credes, porque não sois das minhas ovelhas” (10.26). Anteriormente ele havia dito que “ninguém pode vir a mim se o Pai que me enviou não o trouxer” (6.44). Portanto, eles não poderiam crer, porque os havia cegado (12.37-40). Se Jesus tivesse pretendido insinuar o arminianismo, ele poderia ter dito: “Vós não sois das minhas ovelhas porque vós não credes.” De fato, ele disse o oposto disso.

Como se quisesse advertir seus leitores no começo do Evangelho de forma que eles não obtivessem nenhum conforto para as suas noções de livre-arbítrio, João, diz em 1.12-13 que Jesus deu o direito de se tornarem filhos de Deus aos crentes, e que esses crentes são nascidos “não do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem”. Ao contrário, o direito deles de serem feitos filhos de Deus é *ek theou*, ou “de Deus”. A palavra grega *ek* significa “procedência” e aqui indica a fonte ou a causa do ser gerado. Uma vez mais a vontade está excluída, da mesma forma que a origem da família está excluída como causa de uma pessoa tornar-se crente, ou a vontade de um marido, sacerdote ou guru.

Conseqüentemente, quando os apóstolos se haviam juntado a ele e começado a segui-lo como o Messias, ele lhes faz uma advertência: “Não fostes vós que me escolhestes a mim, mas [surpreendam-se cavalheiros!] eu vos escolhi a vós” (João 15.16).

Escolhas Humanas

As escolhas humanas ocorrem por toda a Bíblia, começando com a escolha de Adão em obedecer a Deus e ter os animais sob seu domínio no Jardim do Éden, como foi ordenado em Gênesis 1.26. A Queda também envolveu escolhas, que foram determinantes para o que se seguiu.

Quando os arminianos vêem um exemplo de uma escolha, eles automaticamente presumem que ela é uma escolha do livre-arbítrio, porque isso é exigido por suas pressuposições. No entanto, ignorando por ora as reclamações arminianas a respeito das “marionetes” e dos “autômatos”, os calvinistas estão tão plenamente cientes de suas próprias escolhas como plenamente aceitando os muitos casos de escolhas registradas na Bíblia. Nunca encontrei um calvinista que negasse a realidade ou a experiência das escolhas humanas. A questão não é a respeito da realidade das escolhas, mas a respeito do fato de elas serem causadas ou não.

Além disso, os arminianos e pelagianos não podem provar a existência de um livre-arbítrio meramente porque ele é tão “óbvio” para eles. Eu já observei que nenhum ser humano é consciente da causação no cérebro. De fato, não somos, de forma alguma, nem mesmo conscientes do cérebro. Não temos nenhuma noção do mecanismo de consciência dentro de nós, muito menos de que haja fatores causais envolvidos nesse relacionamento misterioso entre o cérebro e a alma ou a mente. Esse grande buraco de ignorância pessoal exclui qualquer certeza de que uma escolha particular, de fato, não foi precedida por causas das quais a escolha é o efeito resultante. Os arminianos concluem que, porque eles não estão conscientes das causas afetando a vontade deles, ela deve ser livre de todas as causas. Mas a conclusão não é autorizada pela premissa. De fato, pode sempre haver causas agindo sobre a vontade das quais simplesmente somos inconscientes. Nós nunca poderíamos saber que as coisas não são assim, a menos que fôssemos oniscientes. Sobre a base da teoria da “abertura de Deus”, o próprio Deus é ignorante dos atos futuros do livre-arbítrio. Portanto, não sendo onisciente, ele poderia não saber se a vontade seria livre ou não em um caso particular. Ele apenas não saberia o suficiente.

Nossa conclusão deve ser que a realidade das escolhas não requer que nossas escolhas sejam livres de toda causação determinante. A proposição de que as pessoas têm livre-arbítrio não pode ser provada pelo simples fato de ela ser supostamente óbvia para alguns arminianos. O fato de ser óbvia é um estado subjetivo — o óbvio deve ser transformado em argumentos conclusivos antes que o ponto seja óbvio para uma outra pessoa.

Com relação aos “autômatos”, eu somente mostrarei que, nenhum calvinista dos quais eu tenho ciência, incluindo os deterministas extremados, pensa dos seres humanos feitos à imagem de Deus (*fazendo dezenas de escolhas reais cada dia, algumas delas mais conscientes que outras*) como autômatos. A capacidade de escolher é uma parte (*ou, melhor função*) integral de nossa existência pessoal, excluindo assim qualquer metáfora mecânica. A questão que separa os arminianos dos calvinistas é a respeito do que causa a vontade agir, não se ela existe, o que ambos afirmam.

Ordens

As ordens também não requerem que as pessoas tenham livre-arbítrio no sentido arminiano. Foi o filósofo anticristão, Immanuel Kant, que disse “dever implica poder”, não a Bíblia. Kant estava asseverando que se há um imperativo moral, ele pressupõe que as pessoas são capazes de fazer o que é certo. De modo semelhante, o filósofo grego Sócrates sustentou a idéia de que porque a natureza humana é em última instância racional, conhecer a verdade é fazê-la. Mas a Bíblia não sabe nada de tais especulações. Ao contrário, ela fala da escravidão ao pecado.

A Bíblia ensina que a árvore boa produz frutos bons e que a árvore má produz frutos maus. Em outras palavras, as pessoas normalmente agem de acordo com o seu caráter interior. Desde a Queda de nossos primeiros pais, temos sido herdeiros de uma natureza caída que naturalmente produz injustiça. Em Efésios, Paulo diz que “somos, por natureza, filhos da ira”, estando “mortos em delitos e pecados” (2.3, 1). Quando estávamos mortos em nossos pecados, Deus nos fez vivos pela graça. No verso 5 Paulo está simplesmente repetindo a doutrina de Jesus em João 5.21. Essa vida sobrenatural é expressa no primeiro momento pelo exercício da fé salvadora em Jesus, mas Paulo diz que essa fé “não vem de vós mesmos...nem pelas obras” porque “é dom de Deus” (vv.8-9; comparar com Fp 1.29; 1Pe 1.21). Mas se a capacidade de crer, que vem de um coração de carne ao invés de originar-se de um coração empedernido, é um dom de Deus, dificilmente pode ser o resultado de um livre-arbítrio natural que cada pessoa presumivelmente tem, simplesmente pelo fato de serem seres humanos.

A afirmação de Kant é uma pressuposição, não uma conclusão racionalmente provada. Deus, de outro lado, pode ter muitas razões para ordenar aos pecadores fazerem o que ele sabe que eles não podem fazer. Uma razão seria para revelar

a seriedade da escravidão ao pecado. Isto é, ele pode ordenar a prática da justiça com a finalidade de mostrar aos pecadores sua incapacidade espiritual (Rm 7.14-24). Uma outra razão poderia ser a de convencer as pessoas de sua incapacidade pecaminosa de serem boas, e, por meio disso, induzi-las a buscar a misericórdia de Deus (Rm 7.22 - 8.4). Ou talvez ainda ele deseje causar neles o agir de um modo que lhes traga juízo (Jr 50.24).

Uma vez mais, a ordem pode ser acompanhada pelo Espírito de poder, sendo ambas combinadas para regenerar o pecador e induzi-lo à fé (1 Ts 1.4-7). Ou Deus pode ter razões que ele não nos diz (*nem está obrigado a dizê-las*). Embora ele nos diga muito a respeito de seu plano e propósito (*ver como exemplo*, Gn 18.16-21), Deus não deve aos seres humanos nenhuma explicação de seus atos além do que ele graciosamente nos dá na Bíblia. Veremos no próximo capítulo qual foi a resposta de Jó para esta dura verdade.

Convites

Os convites para a pessoa ir a Cristo, arrepender-se e crer, são encontrados por toda a Palavra de Deus e são a essência do apelo da evangelização. Os arminianos parecem pensar que os convites de Deus pressupõem a capacidade de responder de um modo positivo. A Bíblia nega expressamente essa capacidade. Jesus disse bem no começo: “Vinde a mim, todos vós que estais cansados e oprimidos, e eu vos aliviarei”, mas disse também “ninguém conhece o Pai senão o Filho, e aquele a quem o Filho o quiser revelar” (Mt 11.27-28). Os pecadores não podem ir a Cristo, a menos que eles sejam levados a ele pelo Pai (Jo 6.44).

João 6 é particularmente explícito quanto a isso. Havendo se identificado como “o pão da vida” (v.35), Jesus adverte seus ouvintes que eles já haviam estado com o pão da vida e não tinham crido nele. Jesus, então, lhes fala de uma categoria de pessoas que vêm a ele. Ele as chama de “todo aquele que o Pai me dá” (v.37). Em João 17.2, 6, 9, 11 e 24, ele os identifica de novo, e ele é cuidadoso em observar que é por eles que ele ora, não em favor de cada pessoa que existe (v.9, 20-21).

Está claro que por todo o Evangelho de João, os convites são feitos não meramente para condenar aqueles que os recusam, mas também para proporcionar ocasiões para as ovelhas, que o Pai lhe havia dado, responderem à medida que ele as atrai a Cristo. Esse “levar” é infalivelmente eficaz no caso de todas as

ovelhas, pois Jesus diz: “Todo aquele que o Pai me dá, esse virá a mim” (Jo 6.37). Nenhum dos que vão a Cristo, quando levados pelo Pai, será rejeitado. E ninguém tentará ir sem ser levado, porque “eles amam mais as trevas do que a luz” (Jo 3.19).

A conclusão irresistível, então, é que os convites são primariamente oportunidades para as ovelhas eleitas serem distinguidas dos bodes não-eleitos. O propósito da evangelização é a reunião das ovelhas de Cristo.

Versos Mencionando o Livre-Arbitrio em Algumas Versões

Em algumas versões inglesas, o termo “*freewill offerings*” [ofertas do livre-arbitrio] é usado. Há 16 exemplos na Versão King James. A mesma expressão ocorre 24 vezes na Revised Standard Version, e muitas dessas passagens são traduzidas de modo semelhante na New American Standard Bible, na New English Bible, na New International Version e na Living Bible. Esse termo significa “voluntário” em distinção daquilo que é “prescrito pela Lei”, não possuindo nenhuma referência à questão da vontade de uma pessoa sendo causada a agir ou não. Algumas traduções, contudo, usam a expressão “livre-arbitrio” em outras passagens também, e estas devem ser consideradas.

2Coríntios 8:3 (RSV) diz que os crentes da Macedônia “*gave...of their own free will*” [“deram...de seu próprio livre-arbitrio”]. A palavra grega traduzida como “livre-arbitrio” aqui é *authairetoi*, que simplesmente significa agir “de si mesmo” ou “por sua iniciativa” ou “espontaneamente”. Este verso não contém as palavras gregas para “livre” ou “arbitrio” (“vontade”), ou qualquer outra coisa similar. O ponto é somente aqueles que deram sem que isso fosse exigido deles. Sem qualquer compulsão exterior eles deram voluntariamente. A questão filosófica adicional de se a escolha deles tinha tido, por detrás, uma causação metafísica ou espiritual não é mencionada. Certamente não tinha havido nenhuma ordem apostólica envolvida. Trata-se de Paulo elogiando aquilo que o Antigo Testamento chama de “ofertas voluntárias” em mais de vinte lugares (na passagem citada a Almeida Revista e Atualizada traz “voluntários”, o que é mais correto, n. do e.).

Em Filemon 14 (RSV) a mesma coisa ocorre: “*I preferred to do nothing without your consent in order that your goodness might not be by compulsion, but of your own free will*” [“Eu preferi não fazer nada sem o teu consentimento a fim que tua bondade não venha a ser como que por obrigação, mas de teu

livre-arbítrio”]. Paulo quer que Filemon, o possuidor do escravo, seja bom voluntariamente, não porque ele se sente compelido pela autoridade absoluta de um apóstolo: “para que a tua bondade não venha a ser como que por obrigação, mas espontaneamente.” A frase grega é *kata hekousion*, que literalmente significa “segundo o que vem do (seu próprio) ser” (Almeida, “livre vontade”, n. do e.). O contraste é com a noção grega de destino (*ananke*), traduzido como “necessidade” (KJV) ou “por compulsão” (RSV). Paulo quer que Filemon perdoe Onésimo por causa de sua própria natureza regenerada, reconhecendo o escravo que volta para casa como seu irmão em Cristo e não que meramente se submeta de má vontade à autoridade apostólica. Outra vez, o problema de se as decisões de uma natureza regenerada (ou da não-regenerada) são causadas ou não-causadas (a teoria arminiana do livre-arbítrio) não está em questão aqui. Paulo não está preocupado aqui com a teoria do livre-arbítrio, mas em obter uma resposta de amor de Filemon, que ele acreditava ser um regenerado.

Paulo distingue em 1 Coríntios 9.17 (na Bíblia Viva) entre fazer alguma coisa voluntariamente e fazê-la porque algo foi confiado a ele (*ou colocado sobre ele como uma obrigação da qual ele não poderia fugir*): “Se eu estivesse oferecendo voluntariamente meus serviços de minha própria e espontânea vontade, então o Senhor me daria uma recompensa especial; essa, porém, não é a situação, pois Deus me escolheu e me impôs este dever sagrado e assim não tenho escolha.” Quando comparamos os versos 16-17 da Bíblia Viva com a New American Standard Bible, descobrimos que o ponto novamente, numa tradução mais literal, é que algo pode ser voluntário ou obrigatório. Todavia, a questão não está relacionada ao fato de o processo de escolha voluntária ser causado ou não. A questão da causação é o aspecto do livre-arbítrio que tem separado os arminianos dos calvinistas.

Tiago 1.18 também diz que Deus nos regenera por seu próprio livre-arbítrio, mas este é o livre-arbítrio de Deus, não da humanidade. De qualquer forma, o grego aqui simplesmente diz: “Pois, segundo o seu querer, ele nos gerou pela palavra da verdade.” Novamente, não há nenhuma palavra grega para “livre-arbítrio” no texto original.

Para concluir, numa comparação daqueles versos nas versões inglesas onde a expressão “livre-arbítrio” aparece, logo se percebe que, sem exceção, o termo pode ser substituído pelas expressões neutras como “voluntário” ou “voluntariamente”. Somente as pessoas influenciadas pelos hábitos arminianos de linguagem (*incluindo alguns tradutores evangélicos da Bíblia*) poderiam

quase que automaticamente traduzir os termos *kata hekousion* ou *bouletheis* como “livre-arbítrio”, prejudicando desse modo a tradução em favor do arminianismo, e criando uma impressão de que a Bíblia ensina o livre-arbítrio. Não deveríamos supor que mesmo os melhores tradutores sejam sempre consistentes. Além disso, quando um calvinista usa o termo livre-arbítrio, em nada favorece a teoria arminiana. Ao contrário, simplesmente significa que as pessoas escolhem de acordo com a sua natureza ou caráter. Árvores más livremente (isto é, sem serem forçadas e de acordo com a sua própria natureza) produzem frutos maus, e árvores boas igualmente produzem frutos bons — não seria possível (*ou dynatai*) ser de outra maneira (Mt 7.18).

Um outro verso que tem sido traduzido de um modo errôneo é João 10.18 (J. B. Phillips). Embora este verso não contenha a palavra “livre-arbítrio”, na maioria das versões, ele me foi citado muitas vezes por um pastor pelagiano (*em debates no rádio no ano de 1987*), como se seu significado fosse tão óbvio que somente uma mente pervertida pelos absurdos do calvinismo não poderia ver que ele ensinava a teoria do livre-arbítrio. Mas é este ensino tão óbvio assim?

Jesus diz que ele está no processo de dar sua vida com o propósito expresso de reavê-la (v.17). Essa reivindicação de que ele tem absoluto controle mesmo sobre o evento futuro de sua própria morte e ressurreição é maravilhosa! Então, sobre a vida, ele diz: “ninguém a tira de mim (*isto é, eu não posso ser morto por meros seres humanos, mesmo que eles estejam determinados a fazer isso*), pelo contrário, eu espontaneamente a dou. Eu tenho poder (*autoridade ou direito*) para a entregar, e também para reavê-la.” Em outras palavras, para falar o mais francamente possível, “eu morrerei quando eu quiser e eu ressuscitarei quando quiser também, e nenhum mero homem pode causar minha morte nem que seja um minuto antes de eu decidir morrer”. A frase *ap' emautou* tem sido traduzida, nas mais variadas versões de língua inglesa, como “*of myself*” [“de mim mesmo”] ou “*of my own accord*” [“de acordo comigo”] ou “*on my own initiative*” [“segundo a minha própria iniciativa”], mas não significa, implica ou exige a idéia de um livre-arbítrio autônomo ou não-causado.

Novamente o assunto sobre se Jesus agiu movido por uma causa ou não, não é levantado nesse texto. É simplesmente dito que o tempo de sua morte está sob seu próprio controle, sob o comando de seu Pai, e que nenhuma mera criatura poderia interferir. Podemos concluir que esse verso é uma afirmação tremendamente forte da soberania divina contra a interferência humana, mas ele não diz absolutamente nada a respeito do livre-arbítrio dos pecadores. Além

disso, se o próprio Deus ou Jesus tem o livre-arbítrio no sentido arminiano, ainda não se segue que você ou eu o tenhamos.

A curiosidade permanece: os pelagianos e arminianos lêem a sua teoria do livre-arbítrio em versos em que não somente não há sequer a menção da palavra (*ao menos não no grego*), mas que também não sugere e nem necessita da teoria. Se os calvinistas podem mostrar que um verso particular é razoavelmente capaz de ser entendido de um modo compatível com um sentido calvinista ou neutro, pelos padrões normais de exegese, então esse texto pode simplesmente ser removido do arsenal arminiano. Assim, quando J. B. Phillips, em sua paráfrase inovadora em *The New Testament in Modern English*, traduziu João 10.18 assim: “*I lay it down of my own free will*” [“eu a dou de meu próprio livre-arbítrio”], ele estava traduzindo de um modo que revelava uma tendência arminiana. Se fosse perguntada a Phillips a razão de ele ter usado tal termo, quando não havia no texto uma palavra que tivesse esse significado, certamente ele teria dito que simplesmente escolheu a expressão mais simples e sensata que lhe havia ocorrido. Um arminiano dificilmente pode ser censurado por usar uma expressão arminiana, mas nada está implícito ou necessário nessa paráfrase que desacredite o calvinismo.

Pressuposições e o “Significado Óbvio” do Texto

Eu disse no começo deste livro que as pressuposições em matéria de interpretação são como as Regras Internacionais num jogo de xadrez — elas controlam qualquer movimento possível no jogo. Ninguém pode produzir um argumento sem pressuposição, visto que o ponto de partida de uma pessoa é, em si mesmo, uma pressuposição (*e uma pessoa tem de começar em algum lugar!*). Se as pressuposições de alguém estão erradas, somente sendo ilógicas elas evitarão que ele se afaste para mais longe da verdade. As pressuposições determinam como iremos proceder, o que conta como um “fato”, e onde terminaremos no final do processo de raciocínio.

Assim, quando os arminianos reclamam que “os calvinistas estão sempre tentando inclinar a Bíblia para que ela se encaixe na teoria deles”, isso somente revela que eles são controlados por proposições diferentes, fazendo a interpretação dos versos em questão parecer “óbvia” aos seus próprios olhos. Mas o significado óbvio de um texto para uma pessoa pode ser o problema de uma outra. Descobrimos e questionando as pressuposições que controlam nossas expectativas a respeito de um determinado problema, logo se torna evidente que

um estudante sério da Bíblia não deveria apelar para uma noção tão subjetiva como o significado “óbvio” de um verso controvertido.

A regra é esta: Se o verso é controvertido, o seu significado não é mais óbvio, e é provavelmente hora de se fazer algum estudo particular. Como descobrimos no verso bem conhecido de João 3.16, uma rápida olhada no grego logo destrói seu significado arminiano aparentemente tão óbvio.

Dois Versos “Obviamente Arminianos”

O número e variedade de versos capazes de serem entendidos no sentido arminianos é, naturalmente, muito grande. Na crítica que John Gill fez de uma defesa popular do Arminianismo feita por Daniel Whitby, cerca de sessenta textos são examinados. Observaremos somente dois deles aqui, mas eles são considerados como textos decisivos contra o calvinismo.

O primeiro verso que examinaremos é 2Pedro 3.9. Há duas traduções diferentes dele:

“O Senhor não descuida da sua promessa, como alguns homens a julgam descuidada; mas ele é longânimo para conosco, não desejando que nenhum deles pereça, mas que todos venham ao arrependimento” (baseada na KJV).

“O Senhor não demora em cumprir a sua promessa, como julgam alguns. Pelo contrário, ele é paciente não querendo que ninguém pereça, mas que todos cheguem ao arrependimento” (NVI).

Os calvinistas freqüentemente ouvem de crentes que são influenciados pelo pensamento arminiano popular, que “Deus não deseja que nenhum pereça”. A palavra traduzida como “nenhum” nessa tradução livre de 2Pedro 3.9 supostamente significa “qualquer ser humano”.

A resposta mais simples a esta noção curiosa é que se Deus não desejasse que ninguém perecesse, em primeiro lugar, ele não nos deveria ter criado com um livre-arbítrio, porque isto tornaria a Queda inevitável mais cedo ou mais tarde. Para ser mais exato ainda, podemos sugerir que Deus deveria ter feito o que fosse necessário para salvar a todos, assegurando, dessa forma, que ninguém pudesse perecer. Sabemos que Deus é totalmente capaz de salvar até as pessoas mais ímpias, e é o que freqüentemente tem feito.

Além disso, os próprios arminianos crêem que tempo virá quando, ao menos, alguns pecadores serão imutavelmente mantidos em justiça para sempre, sendo finalmente salvos e glorificados de modo que nunca mais pecarão novamente. Os arminianos realmente reconhecem que, uma vez glorificados, nunca mais teremos o livre-arbítrio? Se eles disserem “sim”, eles reconhecem que o livre-arbítrio não será mais necessário para a nossa condição de humanos. Se eles disserem “não”, como podem eles negar a probabilidade de que depois um milhão de anos (*ou coisa que o valha*) em bem-aventurança eterna algum infeliz crente venha a inutilizar tudo pelo fato de pecar novamente? Os arminianos não têm nenhuma certeza racional de que isso não acontecerá. De acordo com a base arminiana, no distante futuro eterno, o “grande abismo posto” entre o céu e o inferno possa possivelmente ser transposto, e alguns possam, pelo livre-arbítrio, passar do céu para o inferno. Certamente, Jesus não pensou a respeito do livre-arbítrio quando advertiu o homem rico de que ninguém poderia deixar o Hades, mesmo que quisesse (Lc 16.26).

A questão a ser resolvida em 2 Pedro 3.9 é a quem o “nenhum” se refere. Os arminianos presumem meramente que ele se refira a “qualquer ser humano existente”, mas não há nada no verso que exija tal interpretação. A saudação da primeira epístola mostra que essas duas cartas são endereçadas a uma categoria identificada pelo autor como “os eleitos” (1Pe 1.1). Eles eram pessoas nascidas de novo (v.3) e haviam sido “guardadas pelo poder de Deus mediante a fé, para a salvação”(v.5).

Então, em 2 Pedro (*onde o autor diz em 3.1 que ele está escrevendo esta segunda carta às mesmas pessoas*) ele afirma que Deus não é constrangido pelo tempo do mesmo modo que o somos (v.8). De fato, ele pode levar mil anos para ter uma coisa feita. É-nos dito, então, que não é razoável medir o tempo que Deus leva para fazer alguma coisa pelos nossos padrões de “retardamento” (v.9). A verdade é que o tempo ampliado que Deus leva para nos salvar é realmente um ato de misericórdia durante o qual ele pacientemente tolera uma grande dose de insensatez de nossa parte. Se Deus fosse apressado segundo os padrões humanos, ele não esperaria por ninguém, e aqueles de nós hoje (*ou mesmo no ano 96 d.C.*) não teríamos qualquer oportunidade de responder ao evangelho. Na verdade, seu amor pelos eleitos é mostrado pelo fato de que Deus esperou até 1953 para me salvar. Quando Pedro diz que Deus “não quer que nenhum pereça”, ele simplesmente está confirmando, em palavras diferentes, aquilo que Jesus diz: “Todo aquele que o Pai me dá, esse virá a mim” (Jo 6.37). Deus não

está querendo que nenhum de nós, os eleitos amados, venha a perecer, mas seu propósito é que todos os eleitos, de todas as épocas, cheguem ao arrependimento. Além disso, é isso o que consta da sentença grega, um pronome indefinido como é o caso de “nenhum” (*tinas*), que normalmente se refere ao antecedente imediato na sentença. Assim, *nenhum* deve significar “qualquer de nós” (os eleitos e amados a quem a carta é dirigida).

O ônus da prova agora se reverte aos arminianos para que eles mostrem por que *nenhum* deve significar “qualquer ser humano que já existiu”. A menos que isso possa ser demonstrado, o verso não é mais “obviamente arminiano”. O leitor deve decidir qual é a interpretação forçada e antinatural e quais as pressuposições que são mais consistentes com ambos os contextos dessas duas epístolas de Pedro: o imediato e o mais distante. Há muitos outros versos fortemente calvinistas em 1 e 2 Pedro, mas eu os deixarei para o leitor observá-los.

1 Timóteo 2.3-6 é um outro texto freqüentemente considerado como sendo problemático para os calvinistas:

“Isto é bom e aceitável diante de Deus nosso salvador, o qual deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao pleno conhecimento da verdade...Cristo Jesus...o qual a si mesmo se deu em resgate por todos: testemunho que se deve prestar em tempos oportunos.”

O arminiano presume que “todos os homens” e “todos” deva significar “todos os seres humanos existentes”, ou “todos sem qualquer distinção ou exclusão”. A menos que essas palavras signifiquem isso, a força arminiana desses versos está perdida. Eu vou demonstrar que essa interpretação é não somente exegeticamente desnecessária, mas que também não é teologicamente possível.

Todos (pas) não precisa significar *todos os exemplos de sua classe*. Prova disso está prontamente disponível sem sair de 1 Timóteo, que possui muitas referências a “todos” (ou “toda”, “todo”, “tudo”, que se referem à mesma palavra grega — 1.16; 2.1-2, 11; 3.4, 11; 4.8, 9, 10, 15; 5.20; 6.10, 13, 17). 2 Timóteo contém mais quinze ocorrências. Esses livros também tem mais ocorrências que são traduzidas como “todo” e outras variantes.

A fim de refutar a pressuposição arminiana de que os *todos* em 1 Timóteo 2:4 e 6 devam significar “todos os exemplares existentes” da classe referida, é necessário somente mostrar um punhado de ocasiões onde *todos* não pode significar todos os casos existentes naquilo em que se refere. Então, os versos em

1 Timóteo 2 podem razoavelmente ter um significado mais restrito. Se puder ser mostrado ainda que a palavra *todos* frequentemente significa “todas as espécies” ao invés de “todos os exemplos existentes dela”, o verso não é mais uma fortaleza arminiana.

As amostras a seguir, selecionadas entre mais de quarenta ocorrências em 1 Timóteo, por si mesmas confirmam o ponto.

Em 1 Timóteo 1.16 “*all longsuffering*” (KJV) – [“toda longanimidade”] não significa cada caso existente ou exemplo em que uma pessoa poderia mostrar longanimidade, mas “todas as espécies de longanimidade” ou “em cada caso de longanimidade que Deus dá” (completa longanimidade, Almeida).

Em 2.1 “antes de tudo” não significa que esta é a primeira coisa dita na carta (*ela está no segundo capítulo*), mas significa que ela é “a coisa mais importante para o momento”.

Em 2.4 a expressão “todos os homens” não poderia incluir Judas Iscariotes. Portanto, o “todos” deve ter alguma restrição. A alternativa (“*todos os seres humanos existentes*”) seria universalismo.

Em 2.8 “em todo lugar” dificilmente pode ser interpretado como incluindo “no Pólo Norte” ou “no inferno”. Ele simplesmente significa “nas igrejas ou nas reuniões de oração”.

Em 4.4 “tudo o que Deus criou é bom” não inclui Satanás. Leite envenenado com arsênico e o bacilo da tuberculose, sendo criações de Deus, não devem ser aceitas como coisas boas em ações de graças. O “tudo” aqui significa “todas as espécies de comidas normais”. De qualquer forma, o verso 4 parece ser limitado pelo verso 3 numa discussão sobre comida e casamento.

Em 6.10 dificilmente pode ser verdadeiro que “o amor do dinheiro é a raiz de todos os males existentes”. A origem do pecado de Satanás e a destruição de Pompéia (em 76 d.C.) foram certamente males, mas essas coisas nada tiveram a ver com o amor do dinheiro. O “todos” aqui simplesmente significa “muitas espécies de males”.

Em 6.17 “mas em Deus que tudo nos proporciona” não pode incluir o pecado e a viagem às estrelas. O “tudo” deve significar somente que Deus é aquele que nos dá as bênçãos que temos.

Esses casos (e muitos mais poderiam ser apresentados) mostram que todos,

de fato, pode normalmente significar “muitos de” ou “todas as espécies de” referindo-se a classes, mas dificilmente quaisquer exemplos poderiam ser trazidos à baila, onde pudessem significar somente “cada exemplar existente” de algo a que se refere.

Chegamos agora ao problema de 1 Timóteo 2.1-6. Paulo começa por dizer que mesmo quando vivemos numa era de perseguição (*tal como a do Império Romano sob o imperador Nero*) deveríamos, contudo, orar por todas as classes de pessoas, mesmo os nossos governantes, que podem vir a ser nossos perseguidores. É-nos dito que deveríamos orar por eles a fim de que “vivamos vida tranqüila e mansa, com toda piedade e respeito” (v.2). Os reis têm a responsabilidade sob Deus, como seus vice-regentes que são sobre a nossa sociedade, e que nós certamente deveríamos orar para que eles tenham sabedoria para fazer o que devem fazer.

Paulo continua a dizer que orar também por outras classes de pessoas é “bom e aceitável diante de Deus” (v.3). É-nos dito também que Deus é “nosso Salvador”. Provavelmente isso significa que ele é o Salvador dos cristãos a quem a carta é dirigida. Paulo, então, diz que, como nosso “Salvador”, Deus “quer que todos os homens sejam salvos” (v.4). Isso não pode incluir aqueles já no inferno, sobre quem sua ira já permanece para sempre. Portanto, ele não pode significar “todos os seres humanos existentes”, mesmo sobre uma base arminiana. Visto que o caso nos versos 1-3 parece incluir governadores e perseguidores (“*todas as classes de pessoas*”), o “*todos os homens*” do verso 4 mais naturalmente significaria “todas as espécies de pessoas”. Isso proporciona uma alternativa perfeitamente sensível ao uso arminiano do verso que estabelece a intenção universal da expiação. De fato, desde Agostinho, essa tem sido a interpretação desse verso preferida dos calvinistas.

“O qual a si mesmo se deu em resgate por todos” (v.6) igualmente pode ser um paralelo de linguagem razoável ao de Mateus 20.28, onde Jesus fala de si mesmo como “um resgate em favor de muitos”. Em Isaías 35.10 “os resgatados do Senhor” é um título dos eleitos vitoriosos entrando em Sião na segunda vinda do Messias e muito certamente não inclui todos os homens existentes. Quando a expiação é predita em Isaías 53, o verso 11 diz que Cristo “justificará a muitos” por sua morte. Este capítulo de Isaías contém o entendimento do Antigo Testamento que está por detrás das expressões de resgate nos evangelhos e nas epístolas.

Portanto, não há simplesmente nenhuma razão para presumir que o “resgate por todos” deva significar unicamente que Cristo pretendeu morrer substitutivamente por “todos os seres humanos existentes”. Ele simplesmente significa “todo o povo de Deus” ou “todas as espécies de pessoas” (como nos versos 2 e 4).

O ônus da prova, então, passa para os arminianos, que têm de mostrar que essa alternativa razoável para o uso deles dessa passagem é impossível, e que “todos os homens” pode significar somente “todos os seres humanos existentes”. Enquanto a exegese acima permanece como uma alternativa razoável, eles não mais podem reivindicar que a interpretação calvinista destes versos seja forçada ou não-natural. A passagem acima, como nós a mostramos, é agora removida do arsenal arminiano. Não há simplesmente nada em 1 Timóteo 2 que ajude o arminiano.

Não somente a interpretação arminiana desses versos é exegeticamente desnecessária, mas foi mostrado de forma extensiva que é teologicamente impossível. Na grande defesa que John Owen fez da redenção particular na sua obra *Por Quem Cristo Morreu* (1648), que os arminianos não parecem estar preocupados em responder, o seguinte argumento aparece:

Deus impôs a sua ira devida sobre os homens, e por causa dela Cristo suportou as dores do inferno, seja por todos os pecados de todos os homens, ou por todos os pecados de alguns homens, ou alguns pecados de todos os homens. Se é a respeito desta última, alguns pecados de todos os homens, então todos os homens têm alguns de seus pecados pagos, e nenhum homem será salvo... Se é a respeito da segunda, que é a que afirmamos, de que Cristo no lugar deles sofreu por todos os pecados de todos os eleitos no mundo. Se é a primeira, por que, então, todos não são libertos da punição de todos os seus pecados? [O arminiano] dirá: “Por causa da incredulidade deles; eles não crerão.” Mas essa incredulidade é um pecado ou não? Se não, por que deveriam eles ser punidos por ela? Se ela é [um pecado], então Cristo sofreu a punição devida por ela (ou não?). Se sim, então, por que deve isso impedi-los mais do que os seus outros pecados pelos quais ele morreu, de partilharem do fruto de sua morte? Se ele não morreu por esse pecado (de incredulidade), então ele não morreu por todos os pecados deles. Deixe-os escolher que parte eles preferem”(p.61).

Mais adiante, Owen acrescenta:

Há quaisquer novas mudanças a serem inventadas para isso? Isto é, Cristo não morreu pela incredulidade deles, ou antes, por sua morte ele não removeu a incredulidade deles, porque eles não haveriam de crer, ou porque eles próprios não removeriam a sua incredulidade; ou ele morreu pela incredulidade deles condicionalmente, de forma que eles não foram incrédulos. Essas não parecem ser para mim asserções sensatas. (p. 137)

As respostas arminianas a esse argumento usualmente caem em duas categorias. Os arminianos se queixam de que estão sendo pressionados por uma “lógica não-natural” (como se um argumento não devesse ser crido se ele é lógico), ou eles simplesmente ignoram o argumento como se ele não existisse e se recusam a ler John Owen. Os calvinistas acham essas respostas irresponsáveis mas não podemos fazer muito por elas. Podemos orar para que nossos amigos arminianos possam levar esse assunto mais a sério. Podemos também assinalar que, se os argumentos dos calvinistas deveriam ser rejeitados porque eles são “lógicos demais”, então os arminianos também ficam sob a mesma crítica, ao menos quando eles são lógicos. Quando não tentam ser lógicos, eles não possuem qualquer reivindicação da mente ou da consciência. O ilógico rapidamente se reduz ao ininteligível, e chamá-lo de “mistério” não resolve o problema.

J. I. Packer escreveu a introdução da edição inglesa publicada pela Banner of Truth de *Por Quem Cristo Morreu* (Death of Death), quando foi reimpressa em 1959. Ele acrescenta o seguinte comentário:

Ninguém tem o direito de desprezar a doutrina da limitação da expiação, como se ela fosse uma monstruosidade da lógica calvinista, até que tenha refutado a prova de Owen de que ela é parte da apresentação bíblica uniforme da redenção, claramente ensinada em texto após texto. E ninguém fez isso ainda. (p.13)

Conclusão

Tendo dito o bastante, a bola está novamente no lado dos arminianos. Uma advertência fica da História. Em sua tentativa desastrosa de proporcionar uma nova teoria da expiação na sua obra *The Nature of the Atonement* (1856), John McLeod Campbell observou que se alguém aceita a natureza penal-

substitutiva da morte de Cristo, a conclusão de John Owen a respeito de uma expiação limitada “parece irrespondível” (pp.50-51). A solução de Campbell era abandonar a substituição penal e oferecer uma noção da aceitação da parte de Deus do “arrependimento” de Cristo em nosso favor. Estarão hoje os arminianos evangélicos dispostos a fazer isso?

Aquelas igrejas que se tornaram arminianas no século XVII se deslocaram para o socianismo e arianismo no século XVIII, e se tornaram, na sua maioria, igrejas mortas no século XIX. Algumas se tornaram unitárias e universalistas e sobreviveram dessa forma em nosso século. O ateu George Santayana foi mais sábio do que alguns evangélicos quando assinalou que, aqueles que ignoram as lições da História estão destinados a repetir os seus erros. O Espírito Santo não retardou o seu ministério de ensino até o nosso século, e não faz qualquer sentido para nós ignorar o vasto depósito de escritos teológicos do passado, desse modo condenando a nossa própria era à reinvenção inútil da roda quadrada.

A verdade revelada, então, é una e indivisível, uma visão da realidade coerente e abrangente, refletindo no nível infinito a consciência exaustiva que o próprio Deus tem de sua criação. A insistência arminiana em introduzir no sistema bíblico uma suposição improvável da autonomia humana ou da teoria do livre-arbítrio, mais cedo ou mais tarde causará destruição da totalidade do ensino. É somente uma questão de tempo e do progresso inevitável do pensamento humano. Clark Pinnock e outros “teístas do livre-arbítrio” não chegam ao seu arminianismo pela exegese das Escrituras, mas por reconstruir uma teologia da Reforma já estabelecida ao redor da pressuposição de uma vontade autonomamente livre. E eles não chegaram à teoria do livre-arbítrio como uma conclusão necessária da Bíblia. Eles começam com ela como uma pressuposição necessária de seu humanismo.

A conclusão inevitável é, portanto, que o arminianismo é uma deformação humanista da teologia da Reforma, não meramente uma variação legítima e inofensiva dela. É muito mais exato, histórica e logicamente, chamá-la uma forma de humanismo do que uma forma de evangelicalismo.

Leitura Adicional

Eu já observei no final dos capítulos anteriores um grande número de versos “arminianos” explicados por John Gill na sua obra *The Cause of God and Truth*. Gill esteve por 51 anos no mesmo púlpito batista de Londres, e durante esse

tempo ele pregou e publicou um comentário exegetico sobre toda a Bíblia, verso por verso (*Novo Testamento em 1748, e Antigo Testamento em 1766; reimpresso em Grand Rapids, Michigan: Baker, 1980*). Ele foi o único homem na história da Igreja a fazer uma coisa dessas. Naturalmente, todos os versos usados por ambos os lados da controvérsia calvinista-arminiana são tratados cuidadosamente nesses volumes.

A quarta e última parte de *The Death of Death in the Death of Christ*, no volume 10 de *The Works of John Owen* (Londres: The Banner of Truth Trust, 1965-1967) consiste, em sua maior parte, do tratamento dos versos difíceis usados pelos arminianos.

O Problema do Mal: A Fortaleza Final da Incredulidade?

*H*á três principais objeções ao cristianismo que serão levantados mais cedo ou mais tarde por todos os religiosos contemporâneos. *A primeira* é: Como você sabe que a Bíblia pode ser confiável? Esta é uma pergunta epistemológica, que desafia a autoridade da Escritura. *A segunda* diz respeito à ciência e à idéia secular da realidade: O que se pode dizer a respeito de Adão e Eva e os dinossauros? Essa é uma pergunta ontológica, que busca o ponto de vista do mundo. Ela desafia o cristão a compreender a ciência secular e a chegar a um acordo com a versão do cientista moderno a respeito da grande cadeia do ser. *A terceira objeção* é uma pergunta ética: Se Deus é realmente bom, por que ele permite tanto mal no mundo?

Há uma quarta pergunta que não é, estritamente falando, uma objeção à fé cristã propriamente, mas precisa ser respondida em algum lugar dentro da cosmovisão cristã. Trata-se da questão teleológica: Qual é o significado da vida?

O Maior de Todos os Problemas

Das três objeções acima, o problema do mal é certamente a mais séria objeção

à idéia cristã de Deus, carregando freqüentemente consigo uma grande dose de peso emocional e moral. Muitos filósofos a consideram como a refutação decisiva da existência do Deus da Bíblia.

Diversas religiões não-cristãs (*especialmente as religiões orientais*) têm o problema da origem do mal como o seu fundamento. Isso foi verdade a respeito do gnosticismo no segundo e terceiro séculos da igreja primitiva, e é ainda verdade de muitos ramos do Budismo hoje. Portanto, deve ser levado à sério pelo apologista cristão. Eu apresentarei primeiro o problema na sua forma mais tradicional, que sugere a incompatibilidade dos próprios atributos de Deus. Os ateus fazem uso desta forma a fim de mostrar que a idéia de um Deus como o dos cristãos é categoricamente ininteligível. Se isso é realmente assim, a idéia central da religião cristã é considerada absurda, e o ateísmo se torna mais atraente. Por causa de sua utilidade para o cético, o problema do mal é freqüentemente tido como a fortaleza final da incredulidade. Que ele é, de fato, uma fortaleza não se pode duvidar, Mas se ela é intransponível, nós veremos.

É dito que no teísmo tradicional há três proposições envolvidas, e é reivindicado que elas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo:

1. *Deus é onipotente.*
2. *Deus é completamente bom.*
3. *O mal existe.*

É dito que Deus é *onipotente*. Isso não significa que ele pode fazer ou ser qualquer coisa que se possa conceber, tal como fazer uma pedra tão pesada que ele não possa carregar, ou um círculo quadrado. Essa espécie de charada é baseada num entendimento errôneo da natureza de Deus e nada mais é do que um erro gramatical ou uma confusão de categorias. A onipotência meramente significa que Deus pode fazer tudo o que ele queira ou que deseje fazer. Ele não deseja fazer o que é irracional ou o que é destituído de significado. Contudo, ele poderia fazer qualquer coisa que seja logicamente compatível com seus próprios atributos.

É dito, em seguida, que Deus é *completamente bom*. Isso é tido como que significando que Deus é moralmente exigido por sua própria natureza a fazer qualquer coisa boa que esteja em seu poder e que presumivelmente ele sempre deseja e faz o bem. Se ele não desejasse e fizesse sempre o bem, ele não seria completamente bom.

Contudo, o mal existe. De onde, então, vem o mal? Provavelmente, Deus é totalmente capaz de evitar que os males venham à existência, ou ao menos, é capaz de eliminar todos os males que existem. Mas os males ainda existem. Se Deus é verdadeiramente bom, ele haveria de destruir o mal. E, se ele é onipotente, ele certamente poderia. Parece que Deus pode ser ou completamente bom ou onipotente, mas ele não pode ser ambos se o mal existe.

Falsas Soluções Possíveis

Para refutar um argumento logicamente válido, é somente necessário invalidar suas suposições, ou no caso do silogismo, uma de suas premissas. Assim, há claramente ao menos três modos fáceis de resolver esse problema. Alguém pode negar a onipotência de Deus, sua completa bondade ou a existência do mal. Mas nenhum desses caminhos está disponível para a ortodoxia cristã, pelas seguintes razões.

Consideremos o último deles, em primeiro lugar. Podemos questionar a realidade do próprio mal, mas a realidade do mal é uma coluna fundamental da cosmovisão cristã. As afirmações da Bíblia a respeito de Satanás, da Queda de nossos primeiros pais, do pecado e sua seriedade, e da realidade dos juízos históricos e escatológicos de Deus não podem ser invalidadas por meio de explicações como se não fossem essenciais para o panorama bíblico. Portanto, o cristão não tem liberdade para negar a realidade do mal como fez a Igreja da Ciência Cristã, de Mary Baker Eddy, dizendo que o mal era “erro da mente mortal”. Nem podemos reduzi-lo ao maya (“ilusão”) como faz o hindu. A doutrina do inferno, encontrada na Bíblia, onde os pecadores estarão perdidos para sempre, e a necessidade de “um novo céu e uma nova Terra”, mostram que Deus preparou para o julgamento futuro e final a morte do mal. Assim, o mal deve ser uma parte real da cosmovisão cristã. Isso não é afetado pela teoria medieval comum, derivada de Santo Agostinho, de que o mal é apenas uma privação do Bem. Mesmo uma privação deve ter algum *status* ontológico no ser que ele afeta. No mínimo, ele é um atributo ou propriedade de uma coisa existente ou de um estado de coisas. Para os escritores bíblicos, então, o mal é real e seriamente mortal: “A alma que pecar, essa morrerá” (Ez 18.4).

Alguns escritores dentro do círculo cristão mais liberal têm tentado colocar o mal numa posição melhor emprestando conceitos de religiões orientais. Essas idéias ensinam que o mal é meramente um “bem menor” ou é algo ontologicamente

necessário para a formação das almas, como nós as conhecemos. Segundo esse ponto de vista, o mal é apenas uma questão de perspectiva. De algum modo, os males são parte de uma unidade mais alta. O mundo é “um vale de fazer almas”, no qual os males são necessários e, provavelmente, inevitáveis.

O problema principal dessa abordagem é que a Bíblia apresenta Deus como santo. O próprio Deus leva o mal a sério e rejeita os males na História por meio dos julgamentos tanto judiciais como práticos. O próprio mal tem a sua escatologia e seu próprio destino. Ele é sempre tratado como um problema real, a ser moralmente resistido, julgado por Deus e finalmente afastado para sempre. Mas mesmo se os males tivessem os seus usos, isso não explica como Deus pode permitir muitos deles, e a maioria dos males parece não possuir, de forma alguma, qualquer valor de redenção.

O cristão que toma a Bíblia em seu sentido mais natural, não pode negar tanto a existência como o horror do mal. De algum modo, devemos reconciliar sua existência com Senhor soberano e bom, que diz que finalmente o destruirá e que enxugará dos olhos toda a lágrima (Ap 21.4).

De modo semelhante, minimizar a onipotência de Deus é também minar a ortodoxia histórica de todos os principais ramos do cristianismo: Católico (*tanto os ramos do ocidente como do oriente*), Reformado, Luterano, Batista e outros independentes. Todos eles sustentam essa doutrina sem transigir. Antes das confissões destes grupos terem sido enfraquecidas pela descrença envolvida no liberalismo moderno do pós-Iluminismo, todas as principais denominações ensinavam essa doutrina naturalmente. Sua negação foi reconhecida instantaneamente como uma heresia de alguma magnitude porque ela é claramente uma doutrina bíblica, como indicam as seguintes evidências.

De Gênesis 1.1 a Apocalipse 19.6, a doutrina da onipotência divina é tanto afirmada como implícita em cada situação imaginável. A doutrina da criação é o ponto adequado para começar. Deus criou *ex-nihilo* (sem ter qualquer substância pré-existente). Isso significa que todas as entidades existentes derivam de Deus as suas propriedades e relações. Isto é, todo o estado de coisas que se seguiu ao ato criador deve sua realidade ao ato inicial da criação, assim como quaisquer outros atos providenciais que Deus deve executar para manter as coisas nos trilhos certos, como seu programa revela. A única alternativa a essa conclusão fortemente predestinacionista é ou admitir que, por detrás de Deus exista um reino de matéria eterna (*ou acaso, ou inexistência*) sobre o qual ele não tem

controle, ou que de algum modo perdeu o controle das coisas desde que as criou.

Essas duas posições são tomadas, de uma forma ou de outra, para proteger a pressuposição da autonomia humana. O primeiro movimento é contrário a textos como João 1.1-3, que afirma claramente que nada existe que Deus não tenha criado. Isso exclui quaisquer reinos de matéria pré-existente ou qualquer vazio não controlado por Deus ou qualquer esfera de mistério que Deus não possa penetrar. A segunda posição envolve a introdução, após a criação, de um fator imprevisto, tal como o livre-arbítrio. Segundo esse conceito, a liberdade humana é tão criadoramente soberana em sua própria esfera quanto o próprio Deus, trazendo à existência um estado de coisas sem qualquer controle divino ou predeterminação racional. Mas as pessoas que tomam essas posições raramente percebem quais são as implicações para as outras doutrinas bíblicas. No segundo caso, o resultado é uma redução de Deus a uma deidade finita que não pode governar a confusão que ele criou. Este Deus relembra Júpiter ou Marduque, mas é totalmente diferente do Jeová adorado pelo profeta Isaías.

Considere os elementos do monoteísmo forte de Isaías 40-55. Em Isaías 40-44, a singularidade de Deus, e o seu conhecimento e poder como Criador são enfatizados em reação ao seu povo Israel: “Eu sou o Senhor que faço todas as coisas, que sozinho estendi os céus, e sozinho espraiei a terra” (44.24). Em 45.6-7, ele diz: “Eu sou o Senhor e não há outro. Eu formo a luz e crio as trevas; faço a paz e crio o mal; eu o Senhor, faço todas estas coisas.” Como em qualquer outro lugar em Isaías, essas expressões incorporam os termos da narrativa original do Gênesis.

Esses capítulos constituem uma exposição ampliada do que o monoteísmo realmente envolve. Para Isaías, a soberania de Deus é melhor expressa em termos de criação. Uma olhada de relance na lista de concordância é bastante para mostrar que muitos pecados estão incluídos também nesse termo abrangente, juntamente com os males naturais que não possuem nenhuma origem imediata no pecado humano.

A tradução dada acima é certamente possível, mas na versão King James ela é feita de modo mais rígido: “Eu formo a luz e crio as trevas; faço a paz e crio o mal.” Naturalmente, ela não diz que o mal estava presente na criação original *ex nihilo*. Mas ninguém pode evitar a conclusão de que, qualquer que seja o mal contemplado aqui, ele é em última análise, o resultado do poder criador de Deus

e de sua soberania, embora muitas medidas intervenientes tenham sido tomadas entre a boa criação de Gênesis 1 e a primeira aparição desses males na História. As únicas duas alternativas são ou que os males vêm à existência por meio de um outro poder criador que não Deus, ou que Deus é meramente uma entidade finita como nós, somente maior; como tal, ele está eternamente limitado e cercado por um vazio caótico que é maior e final, do qual o mal é apenas uma faceta. Esta última idéia é um dos elementos mais repulsivos do paganismo genérico e é instantaneamente repudiado pela mente regenerada.

Um deus finito é um puro e simples ídolo. Uma das questões-chave, da qual estamos tratando, é sobre até que ponto um cristão professo está disposto a retroceder nessa visão distorcida de Deus, a fim de defender um comprometimento com a suposição falida da autonomia.

A atitude de Isaías, ao considerar essa questão da finitude de Deus é fortemente repetida em Provérbios 16: “O coração do homem pode fazer planos, mas a resposta certa vem dos lábios do Senhor...O Senhor fez todas as coisas para determinados fins, e até o perverso para o dia da calamidade” (1,4). Além disso, “O coração do homem traça o seu caminho, mas o Senhor lhe dirige os passos” (v.9). E, finalmente, “A sorte se lança no regaço, mas do Senhor procede toda a decisão” (v.33). Claramente para este escritor também, as intenções humanas não atropelam os planos de Deus.

Isaías continua em 46.9-11 — “...Eu sou Deus e não há outro semelhante a mim; que desde o princípio anuncio o que há de acontecer, e desde a Antigüidade as coisas que ainda não sucederam; que digo: o meu conselho permanecerá de pé, farei toda a minha vontade...Eu o disse, eu também o cumprirei; tomei este propósito, também o executarei.” Em Isaías 55.8, 10-11 lemos:

“Porque os meus pensamentos não são os vossos pensamentos, nem os meus caminhos os vossos caminhos, diz o Senhor...porque, assim como descem a chuva e a neve dos céus, e para lá não tornam, sem que primeiro reguem a terra,...assim será a palavra que sair da minha boca; não voltará para mim vazia, mas fará o que me apraz, e prosperará naquilo para que a designei.”

Esta é uma afirmação clara de que Deus nunca falha e tem sucesso em adaptar seus meios para alcançar os seus fins. O Deus da Bíblia nunca falha em racionalmente relacionar seus atos às suas intenções. Isaías considera isto como um dos aspectos distintivos do seu monoteísmo.

Um moderno e popular aficcionado ao problema do mal é o Rabino Harrold S. Kushner. Em seu livro popular *When Bad Things Happen to Good People* [Quando Coisas Más Acontecem a Pessoas Boas], Kushner nos diz que estas coisas más acontecem porque há apenas algumas coisas que Deus não pode dominar. Isto faz-nos pensar na autoridade que Isaías atribui a Deus. Um Deus finito é uma invenção de uma mente desejosa de ser autônoma. Ele é um ídolo, e João adverte-nos a nos afastarmos dos ídolos (1 Jo 5.19-21). Postular um Deus finito é rejeitar o monoteísmo, porque somente um outro ser de potencial infinito poderia limitar Deus.

O Deus da Bíblia, então, é onipotente, a despeito de todas as dificuldades, sejam elas reais ou imaginadas. Sabemos que ele é onipotente porque ele o diz, e ele é a verdade por sua própria definição.

Se podemos não ter um Deus finito ou descartamos o mal como apenas uma perspectiva má, então, talvez, haja uma solução na idéia de que Deus não seja completamente bom. Não reiteraremos aqui as centenas de versos bíblicos que provam Deus ser intrinsecamente bom, justo, santo e reto. Uma vez mais, a Escritura é fartamente clara a respeito disso. Mesmo o ateu Antony Flew diz em seu livro *God and Philosophy* que a asserção dos profetas hebreus de que o Senhor seu Deus é um Deus justo é “magnificante” e, então, ele usa o mesmo termo para caracterizar a posição de Descartes (p.77 e 109). O que isso poderia significar para alguém que não crê que este Deus existe, não é muito claro. O problema, contudo, não repousa no caráter de Deus, mas nas perspectivas humanas a respeito de Deus que procuram limitá-lo nos interesses da autonomia humana. Para começar, por que alguém deveria presumir que Deus está debaixo de qualquer obrigação de tanto evitar os males como eliminá-los, tão logo eles surjam? A bondade de Deus é correlata com sua sabedoria tanto quanto com sua onipotência. Ele pode simplesmente ter planos que fazem plenamente sentido para ele e que incluem sua resposta a longo prazo para o mal. Não parece haver razão alguma provável na Bíblia por que Deus não teria designado um universo no qual os males de várias espécies fossem inevitáveis. Isto não acarreta logicamente sua aprovação expressa do meu pecado pessoal.

Diz-se que Deus é bom em dois sentidos, e que ambos são igualmente importantes para a solução do problema do mal. Primeiro, Deus é bom no sentido de que ele faz boas coisas, como mostrar misericórdia e justiça, preservando os pecadores que realmente merecem ir para o inferno, e fielmente cumprindo suas promessas e predições. Ele promete que, de fato, ele finalmente destruirá todos

os males, mas não ainda. Segundo, Deus é bom no sentido de que a sua vontade é a origem do bem em sua totalidade. Quando Sócrates pergunta (no * *Euthyphro* de Platão) se os deuses aprovam o que é bom porque é bom ou se a bondade é boa porque os deuses a aprovam, ele levanta a questão da localização da causa última, que nós examinaremos no próximo capítulo. Para os nossos propósitos presentes, Sócrates queria que fosse entendido que o bem é em si mesmo definitivo e que ele é conhecível por nós diretamente como um padrão inteligível. Para Sócrates, uma pessoa sábia possui uma certeza inata, um instinto auto-referencial a respeito do que é bom. Os “deuses” são apenas aspectos finitos do ser (*em si mesmo*) e, portanto, eles próprios não são a origem do bem. Assim, os deuses gregos veneravam um padrão que estava acima deles.

Para o cristão, o bem não é uma entidade ou um valor independente de Jeová como Criador. Devemos insistir com a Bíblia que o bem é bom porque é aprovado por Deus como ponto último de referência para avaliar qualquer coisa. A primeira referência à idéia do que é bom na Bíblia (Gn 1.4) é a afirmação de que a luz recém-criada era boa simplesmente porque ela era uma obra de Deus. O bem é bom porque é Deus quem o faz. O que Deus faz é bom por sua própria definição. Nosso Deus não olha para um padrão acima de si próprio. Em particular, não há nenhuma esfera de caos misterioso atrás dele a qual ele deve de algum modo acatar. Nosso Deus é, em si mesmo, o padrão de avaliação de tudo, incluindo a inteligibilidade da questão, em primeiro lugar.

Essa idéia não é “uma tautologia pretenciosa”, como Flew a consideraria. Ela não significa que os cristãos meramente adoram “um poder infinito como tal” (*God and Philosophy*, parágrafo 5.21, p.110), porque tal coisa não poderia existir em nossa cosmovisão. O Deus da Bíblia existe com atributos coerentes que não funcionam ou nada significam quando considerados isoladamente. Eles não poderiam ter qualquer significado independente do caráter de Deus como uma totalidade. O ponto principal da adoração cristã de Deus como Criador é que ele é a origem e o padrão do bem em todas as suas fases e aplicações para a vida e a sociedade, seja na santidade individual ou na justiça social nos fóruns públicos de leis. Flew argumenta que, sobre a base cristã “não pode haver nenhuma razão moral inerente por que isto ao invés daquilo deve ser ordenado” (5.20, p.109). Nisso ele revela o seu rancor por Deus lhe dizer no que ele deve crer. Sua atitude contrasta de modo desfavorável com a de Abraão, que, quando ordenado por Deus a fazer algo, preparou-se para oferecer o seu único filho como sacrifício. Naturalmente, Deus não permitiu que Abraão cumprisse essa ordem.

O problema da objetividade auto-referencial versus subjetividade relativista é o caso do dilema-um-e-múltiplo da mente caída, que não pode ser discutido minuciosamente aqui. Devemos observar que Flew parece querer controlar a grande base dos valores objetivos enquanto reivindica que os teístas apelam para os valores subjetivos. Mas a vida nunca é tão simples, especialmente quando os axiomas estão sendo escolhidos. Flew diz que admitir “os padrões do certo e do errado que são, ao menos logicamente, independentes da vontade de Deus”, convida “os critérios morais que não são, de nenhum modo, subjetivos” (5.20, p. 109). Mas como podemos levá-lo a sério neste ponto? Pensa ele realmente que, se um julgamento é feito independente da vontade Deus, ele será de certo modo naturalmente objetivo?

Antes de trabalharmos com esse argumento, Flew está obrigado primeiro a mostrar que os padrões objetivos morais realmente existem. Então, ele deve mostrar que eles podem ser conhecidos por nós à parte de uma revelação cuja verdade e confiabilidade dependem da inspiração de Deus e da preservação dela na História. Depois, ele deve mostrar que seu entendimento dela não é “subjetivo” mas que é universalmente aplicável para outras mentes humanas. Por fim, ele deve mostrar que se aplica ao caso em questão.

Para uma mente finita, os problemas envolvidos aqui são insuperáveis. De qualquer forma, Flew fecha este caminho para si próprio. Ele adverte-nos corretamente que “não podemos deduzir quaisquer conclusões normativas de premissas que são total e neutramente descritivas, [ou] inferir realmente qual é o caso puramente das considerações daquilo que idealmente deve ser”(p.107). Essa consideração muito bem afirmada, sozinha, põe de escanteio qualquer esperança de uma objetividade finita e independente.

Flew se queixa de que, quando os cristãos afirmam que “Deus é bom...significa que Deus faz o que ele quer”, isso é “uma verdade, sem dúvida, de acordo com a visão cristã, mas não, certamente, de modo completo a verdade particular originalmente pretendida” (p.51). Mas por que exatamente isso é um quebra-cabeças para ele? Qualquer que crê que Deus é o ponto de referência ontológico e moral para todas as afirmações válidas a respeito do mundo moral, certamente pretende que a expressão “originalmente” implica em ser a vontade de Deus a determinadora de todo o bem. A suposição de Flew parece ser a de que um cristão “originalmente” pretenderia ter Deus submisso aos padrões fora de si mesmo, e ele quer parecer espantado de que alguém possa aparecer na cena desse antigo debate que não aceite de bom grado sua suposição.

Porventura ele não sabe o que é um ponto de referência? Será que ele pensa que não tem um ponto de referência para si próprio? Provavelmente não, porque ele deixou essa suposição muito clara (parágrafo 3.20, p. 69). Seu ponto de referência é a suposição Stratoniana, que afirma que os princípios do mundo são encontrados dentro do próprio mundo. Em outras palavras, seu ponto de partida é que o mundo é inteligível em termos dele sozinho, sem referência ao Deus da Bíblia. A autoridade e a suposição do cristão nesse ponto vem de Moisés, não de Strato.

Deus *Versus* Sincretismo

O profeta Isaías estabelece a atitude de Deus para com qualquer forma de comprometimento com os ídolos pagãos, sejam intelectuais os físicos: “Eu sou o Senhor, este é o meu nome; a minha glória, pois, não a darei a outrem, nem a minha honra às imagens de escultura” (42.8). Ele repudia de modo especial a deferência a divindades tais como acaso e destino, e os deuses chamados Fortuna e Destino em Isaías 65.11, eram aparentemente personificações da versão Babilônica do problema um-e-múltiplo. À questão técnica sobre se Deus criou também o “abismo” de Gênesis, a resposta é encontrada em passagens como Jó 28.12-14 e Provérbios 8.24, onde o abismo alega ignorância porque ele não existia antes da sabedoria. Ao que parece, o abismo não pode interpretar-se a si mesmo sem uma palavra anterior de seu Criador. No Novo Testamento, Paulo observa: “Porventura não tornou Deus louca a sabedoria deste mundo? Visto como, na sabedoria de Deus, o mundo não o conheceu por sua própria sabedoria, aprouve a Deus salvar os que crêem pela loucura da pregação” (1Co 1.20-21), e “que comunhão pode haver entre a luz e as trevas?” (2Co 6.14).

Assim, naturalmente Antony Flew fica especialmente desconfortável com os crentes que insistem em deixar que Deus seja o padrão da expressividade em sua própria criação. Por exemplo, quando dizemos com a ortodoxia cristã histórica que a vontade de Deus é o padrão da bondade, simplesmente estamos ampliando a idéia de que Deus é o Criador da esfera moral. Isto é, Deus criou a bondade simplesmente pelo fato de criar, e então disse que o que ele tinha feito era bom por definição (Gn 1.4, 10, 12, 18, 21, 25, 31), Sócrates ou não Sócrates. Se Deus existe, essa idéia é inevitável, pois o seu ser Criador envolve suas relações éticas de criação, também. O bem é bom porque Deus decretou que suas obras eram boas, sem pedir a aprovação do demônio de Sócrates.

Flew talvez prefira tratar com os cristãos que tomam partido a lado da idéia tradicional Socrática-Aristotélica-Arminiana-Butleriana, de que o bem é algo objetivamente independente de Deus, porque ele sabe que esta é uma posição internamente incoerente que ele pode destruir logicamente. Ele pode facilmente fazer esses cristãos parecerem tolos por querer basear a sua apologética num sincretismo com a pressuposição não-cristã da autonomia da mente humana. Ele faz isso com eficácia meticulosa no livro *God and Philosophy* (ver 4.15, p. 81) e está totalmente certo em fazê-lo. A tragédia é que quando ele teve esse livro reimpresso no final dos anos 80, ele assinalou no novo prefácio que nenhuma refutação séria havia sido publicada desde a sua produção em 1966. Esse é um testemunho lamentável da impotência da apologética sincretista-tradicionalista em tratar com tais ataques ao cristianismo. A força do testemunho de Flew, contra os argumentos tradicionais, repousa totalmente nas inconsistências internas criadas pelo antigo comprometimento com o autonomismo que a apologética tradicionalista demonstra.

O artigo de Frederic Platt na *Encyclopaedia de James Hastings* é um caso clássico a propósito dessa questão. Ele diz que, a fim de apreciar a influência filosófica do arminianismo, seus “dois grandes princípios” devem ser reconhecidos. Eles são “seu reconhecimento ético da justiça, e a ênfase que repousa sobre o humano” (p. 809). Pelo primeiro, ele quer dizer que o calvinismo é “eticamente injusto” em não reconhecer “a equidade no procedimento divino”, porque ele se recusa a sustentar que “os direitos dos homens” são iguais aos direitos divinos. Isto é, o Criador “devia alguma coisa” (*isto é, é obrigado a*) à criatura. Platt chama o segundo princípio de “a liberdade inata da vontade humana”. Assim, o arminianismo de Platt começa com os princípios de que a justiça é um padrão objetivo fora de Deus e que a vontade humana é autônoma. Neste modo, a idéia cristã de Deus e seus atributos deve ajoelhar-se diante de um par de pressuposições, retiradas da filosofia grega e introduzidas clandestinamente.

Platt é totalmente claro a respeito do lado em que ele se encontra nesse assunto dos direitos e daquilo que é justo. Ele diz que a espécie de justiça pretendida pelo arminiano é a aquela que é “comum a Deus e ao homem”. Isto é, a justiça é um valor independente de ambos, Deus e seres humanos, aos quais ambos estão por equidade obrigados a se submeter. Para Platt, Deus aprova um bem particular porque ele é independentemente bom.

A seguir ele faz uma afirmação reveladora: “O arminianismo foi sempre mais bem-sucedido quando seus argumentos procederam de princípios originados pela

consciência moral do homem” (p. 812). Que esta é uma admissão assustadora não é nenhuma declaração acidental, está claramente mostrada, quando ele diz que “a ética verdadeira...deve ser baseada na compulsão interior da consciência, não sobre qualquer autoridade externa”. “Assim, o livre-arbítrio do homem [é] considerado como condicionando a absoluta vontade de Deus.” Isso significa que a vontade de Deus não é absoluta (ou final) de forma alguma. Não há verdades absolutas, apenas vontades grandes e pequenas, e se quaisquer padrões são comuns a Deus e à humanidade, ambos são igualmente responsáveis perante eles.

Isso é o que Platt quer dizer por “equidade”, e ela necessariamente envolve o abandono do princípio fundamental da Reforma: “Minha consciência está cativa à Palavra de Deus. Eu não posso fazer de outra maneira.” O arminiano diz que sua consciência pode bem permitir-se ser influenciada pela Palavra de Deus, mas nunca se permitiria ser cativa a ela — ele facilmente poderia decidir fazer alguma outra coisa diferente dela.

Platt vê, de maneira clara, que historicamente quando essas duas idéias (a de que Deus deve à criatura igual deferência e que a vontade humana é autônoma) foram aceitas, “o antigo incondicionalismo absoluto tornou-se insustentável” (p. 812). Para o arminiano, Deus está obrigado aos padrões fora de si mesmo, identificado na natureza do ser por um instinto humano autônomo. Para o calvinista, contudo, Deus é em si mesmo a origem última do significado moral. Somos defrontados aqui com a questão da localização do referencial supremo, porque nós devemos localizar nosso ponto de referência supremo em algum lugar. Essas duas posições são incompatíveis — nós devemos escolher, e não podemos evitar a escolha, entre ambas. A única alternativa é um compromisso instável seguido de uma implacável deslocação em direção a um humanismo mais consistente, como Platt documenta tão vividamente no seu artigo.

A Defesa do Livre-Arbítrio

A solução mais popular para o problema do mal é a defesa do livre-arbítrio. A explicação mais comum oferecida é a de que, porque Deus nos fez com um livre-arbítrio, o pecado e seus males subseqüentes não são uma falha de Deus, mas nossa. O seu dom do livre-arbítrio foi um ato de amor supremo, e foi de qualquer forma necessário para que seu ser fosse, em retorno, adorado e livremente amado. Nessa idéia, o livre-arbítrio garante a responsabilidade, tirando Deus de uma

situação embaraçosa. Assim, Deus não é responsável pelo mal. Na verdade, o desejo de ter Deus liberto da responsabilidade pelo mal é, provavelmente, a motivação mais forte de quem assume a idéia do livre-arbítrio. Assim, Platt fala por todos os arminianos quando liga o livre-arbítrio com a responsabilidade, simplesmente assumindo que por meio disso faz-se a transferência de responsabilidade de Deus para a raça humana. Ele repetidamente defende a “moderação” e o “condicionalismo” arminianos contra o “absolutismo” e “determinismo” calvinistas.

A palavra *determinismo* é uma daquelas coisas usadas para afugentar o investigador de considerar seriamente a negação que a Reforma faz do livre-arbítrio. A palavra significa que todos os estados de coisas no cosmos criado são causados por um estado-de-coisas anterior — que não houve nenhum evento não-causado ou fruto do acaso. As causas podem ser física, moral, mental, espiritual ou de Deus direta ou indiretamente, mas nada acontece sem uma causa suficiente. O importante, contudo, é perceber que a única alternativa possível para o determinismo é o indeterminismo, seja completo ou parcial. Platt, por exemplo, fala do determinismo na esfera física mas insiste no livre-arbítrio interrompendo a “cadeia causal” na esfera mental ou espiritual.

Se os eventos do mundo não são totalmente determinados, eles devem ao menos ser parcialmente indeterminados. Isso é o que a suposição do livre-arbítrio requer. Os atos da vontade não são determinados por um prévio estado-de-coisas seja de dentro da natureza humana (*a escravidão da vontade ao pecado*) ou de fora (*por exemplo, Deus não atropela a liberdade da vontade*).

Veremos agora algumas implicações dessa posição. Visto que ninguém (*exceto os seguidores mais extremados de David Hume*) pensa que nossa experiência do mundo seja totalmente indeterminada, não consideraremos esta posição aqui. Enquanto isso, a defesa tradicional do livre-arbítrio tenta libertar Deus da responsabilidade pelos erros em sua criação, tirando-o do controle soberano por meio de um indeterminismo parcial. Mas isso funciona?

Indeterminismo?

Que cada cristão considere o que aconteceria se o indeterminismo arminiano fosse realmente verdadeiro:

1. O indeterminismo parcial possui um problema óbvio que não pode ser

facilmente respondido. Quais eventos são determinados e quais não são? Mais particularmente, quais causas são realmente apenas influências que sejam facilmente resistíveis pela vontade? A princípio parece que os arminianos somente querem excluir da determinação divina os atos da vontade. Mas já mostramos que, segundo a Bíblia, há algumas influências sobre a vontade. Isso significaria que a vontade deve sempre vencer essas influências para ser completamente livre para fazer o que ela quer. Mas isso, por sua vez, significa que a vontade é influenciada pelos desejos e inclinações que provavelmente nem sempre são totalmente neutralizadas. Como podemos saber o suficiente para estarmos certos de escolher de maneira contrária a cada influência? Virtualmente, nunca ninguém saberá com clareza quando a vontade será verdadeiramente livre. O problema de negar o que influencia a vontade é em si mesmo problemático. É difícil saber quando alguém pode provar, em qualquer caso particular, que a vontade estava realmente agindo com autonomia completa. A vontade completamente livre virtualmente requereria uma onisciência humana.

2. A argumentação racional não tem permissão para mudar a vontade? Há a insistência, até mesmo da parte dos arminianos de que, ao menos idealmente, a vontade deveria agir em harmonia com o intelecto. Mas todos nós estamos familiarizados com a pessoa que é ofendida pela necessidade da conclusão para um argumento válido, contra-atacando com “Mas você está sendo lógico demais!” Pode-se ter a impressão de que alguns arminianos sentem que, se as conclusões se seguem corretamente a partir das premissas, elas devem ser rejeitadas! Todavia, se a vontade curva-se diante da lógica de um argumento válido, ela não desistiu da sua autonomia? Em tal caso, ela certamente aceitou o controle de uma autoridade externa. Se é objetado que a escolha pode ser uma decisão voluntária de curvar-se à lógica, o que fez a vontade curvar-se dessa vez mas não sempre? Simplesmente o acaso?

Quando um arminiano, que visitava um seminário local, disse aos alunos “Eu não gosto de silogismos porque eles me colocam em dificuldade”, eu retorqui, “Eu amo os silogismos precisamente porque eles me colocam em dificuldade. Eu preciso da disciplina que vem do raciocínio consistente porque eu sou um pecador que tenho a necessidade das leis da lógica para me forçar a enfrentar as implicações dos meus erros. De que modo mais eu posso fazer qualquer progresso no entendimento da Bíblia e, assim, desenvolver uma cosmovisão plenamente coerente e fiel?”

Não devemos também nos esquecer de que um dos principais argumentos

que os teólogos liberais têm usado contra a tese da Bíblia ser uma revelação proposicional direta, tem sido o de que, se Deus revelou-se diretamente desse modo, a revelação seria infalível e nós não mais seríamos livres para rejeitá-la. Em outras palavras, a idéia de uma revelação infalível deve ser negada porque ela é uma ameaça à autonomia humana. (Esse tipo de raciocínio está documentado em discussões como na obra de H. D. McDonald, *Theories of Revelation* [Londres: G. Allen & Unwin, 1963], p. 77 e ss., 332, e na obra de Cornelius Van Til, *The New Modernism* [Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1946], especialmente no capítulo três, “Dialecticism”).

3. A razão pela qual chamamos um evento de acaso é porque ele não parece ser controlado ou causado de acordo com qualquer padrão definível ou lei. Mas isso significa que ele é em princípio imprevisível. Isto é, não podemos saber quando ele irá para um lado ou para outro. Nossa crença no acaso é, portanto, uma função de nossa ignorância da causação.

Ao mesmo tempo, recentes desenvolvimentos na teoria do caos estão abonando a opinião de que não pode haver, de fato, no mundo, nenhum evento que seja estrita e meramente devido ao acaso. Mesmo coisas como a fumaça encaracolada que sobe do cigarro, as ramificações capilares de nossos vasos sanguíneos ou a queda das folhas das árvores, que previamente assumimos apresentarem um grande elemento de acaso em suas estruturas, são entendidas agora como se desenvolvendo de acordo com fórmulas matemáticas. O mesmo parece ser verdadeiro para eventos sociais como os movimentos de grandes multidões ou outros eventos compostos de grande número das escolhas humanas. Talvez a brecha da ignorância possa ser fechada, mesmo que somente no mundo abstrato das estatísticas. Isso deveria dar uma pausa aos defensores do livre-arbítrio.

4. Eu não repetirei aqui as dificuldades enfrentadas pelos defensores do livre-arbítrio que refletem sobre o que teria acontecido se José tivesse decidido deixar Maria com Isabel e ir para Belém sozinho com as informações exigidas pelo censo. Nesse exemplo, o livre-arbítrio se torna o Grinch que roubou o natal de Belém.

5. Todos os arminianos consideram razoável dizer ao incrédulo que “Deus tem um plano maravilhoso para a sua vida”. Mas o que poderia isso significar se uma pessoa por meio de eventos não-causados (*indeterminados*) finalmente vai para o inferno? Como podem honestamente os arminianos dizer aos incrédulos

que Deus os ama se Deus não está querendo fazer o que é necessário para salvá-los? Estritamente falando, Deus deixa aos pecadores (*ou pior, ao livre-arbítrio que age ao acaso*) a capacidade de fazer o suficiente para salvarem-se a si próprios? Que espécie de amor é tão vago e indiscriminado que deixa a salvação eterna de seus amados nas mãos de um mecanismo autônomo em suas próprias mentes, ao invés de agir para assegurar essa salvação para eles? Como pode Deus nos amar se ele é tão incompetente?

6. Os arminianos nunca podem ter plena certeza da salvação nesta vida, mas a situação depois da morte é ainda pior — os crentes podem ainda ser finalmente perdidos. Como, então, podem os arminianos estar certos de que não irão pecar num futuro distante, no céu? Se é argumentado que nós temos um livre-arbítrio agora, mas não o teremos na eternidade, parece que um livre-arbítrio não seja, de forma alguma, necessário para a imagem de Deus. Mas isso foi pretensamente um dos principais argumentos a favor dele. Se Deus não quer que tenhamos um livre-arbítrio no céu, por que ele frustraria seus próprios propósitos dando-nos um agora?

7. Quando Deus decidiu dar-nos o livre-arbítrio, ele deveria ter sabido que ao menos estatisticamente alguns seres humanos e anjos finalmente decidiriam desobedecê-lo, mesmo que Adão e Eva permanecessem sem pecado. De fato, se ele tivesse a presciência implícita na capacidade de fazer uma feliz conjectura, ele deve ter sabido que o pecado e seus males concomitantes seriam inevitáveis, uma vez que as vontades autônomas foram permitidas. Mas isso significa que ele foi de fato “responsável” pelo mal no sentido de que o mal aconteceu porque ele não fez o que era necessário para suprimi-lo.

Considere os eventos do Jardim do Éden. Se Deus quisesse poupar Adão e Eva de pecarem, ele poderia ter evitado que a serpente fosse efetiva simplesmente se aproximando da cena da tentação e argumentasse com eles, o que os arminianos chamariam de persuasão moral. Deus poderia ter-lhes mostrado uma pré-estréia da série da BBC chamada *The World at War* (*aparentemente Deus não tem nenhum problema em conseguir essas pré-estréias!*) e lhes advertido sobre que coisas inevitavelmente aconteceriam se eles seguissem a cosmovisão de Satanás. Pode alguém imaginar Deus não sendo capaz de convencer esse casal a não dar ouvidos a Satanás? Se um pecador pode ser convencido da verdade do evangelho hoje, por que não poderia Deus persuadir moralmente o casal com argumentos racionais, a fim de convencer Adão e Eva do erro do caminho satânico, mostrando-lhes, assim, a inexatidão da teoria demoníaca?

Se um salva-vidas em serviço simples e passivamente observa uma criança se debatendo nas ondas até se afogar, certamente nós não o isentariamos de responsabilidade, porque ele tinha a oportunidade e a capacidade física de salvar aquela criança. Não tem Deus uma capacidade análoga para salvar qualquer pecador? Não poderia ele ter salvo Eva das palavras lisonjeiras da serpente? Postular o livre-arbítrio não ajuda muito nesses casos.

8. Como um problema final para os arminianos, considere a questão da oração. Todos os evangélicos oram pela salvação de outras pessoas, cheios de expectativa que as orações dos justos possam muito em seus efeitos (Tiago 5.16). Mas como podem os arminianos orar pela conversão de um indivíduo se Deus tem de atropelar o livre-arbítrio para converter aquela pessoa? A maioria dos arminianos pode orar mas a oração teria de ser por algo neutro, não-ameaçador que não infringisse os “direitos” do pecador.

Os calvinistas podem orar apropriadamente para que determinadas pessoas sejam convertidas, porque eles sabem muito bem que, se Deus não intervir em misericórdia para com os pecadores para livrá-los da morte espiritual, eles nunca haverão de ser salvos. Deus pode ter desejado que orações específicas sejam parte da corrente que conduz o pecador à salvação. A oração é ao mesmo tempo justa e eficaz, exatamente porque Deus está no controle e pode ignorar a vontade humana para respondê-las.

Postular o livre-arbítrio não traz ajuda alguma ao problema do mal. Certamente Deus poderia criar seres com vontade que sempre e alegremente escolhessem o que é certo. Sabemos da própria Bíblia que Deus é totalmente capaz de criar seres sem pecado que sempre e deliberadamente fazem o que é certo. Adão e Eva antes da queda foram pessoas assim, ao menos por um pouco de tempo. O Cristo encarnado foi sem pecado. Os anjos eleitos de 1 Timóteo 5.21 também. Dessa forma são os santos ressuscitados e glorificados no céu. Se é alegado que todas essas pessoas possuem livre-arbítrio, e que isso ao mesmo tempo é totalmente compatível com o fato de elas viverem em retidão imutável e eternamente, como o livre-arbítrio consegue isentar Deus da responsabilidade quanto ao problema do mal? O livre-arbítrio simplesmente salienta o fato de que Deus é totalmente capaz de produzir um mundo em que os seres com livre-arbítrio sempre fazem o que é certo e fazem as escolhas certas, todavia ele escolheu criar o mundo que vemos agora.

Talvez a suposição do livre-arbítrio coloque sobre os ombros dos cristãos um

fardo que eles sejam incapazes de suportar. A teoria do livre-arbítrio simplesmente postula as vontades-livres como uma hipótese ou suposição. Mas se nós não podemos provar que o livre-arbítrio existe no sentido exigido, ele não pode ser usado como uma explicação para coisa alguma. Primeiro devemos estabelecer a premissa maior. Somente, então, pode ela funcionar como explicação para uma outra coisa qualquer. Contudo, o fator perturbador ainda permanece: a Bíblia nunca usa a idéia do livre-arbítrio como uma categoria de explicação. A idéia do livre-arbítrio é uma espécie de intruso extrabíblico que procede do mundo da incredulidade, um vírus trapaceiro que vem de outra galáxia.

Lutero costumava dizer que todos os maiores tipos de heresia parecem possuir cabeças diferentes, mas elas todas estão ligadas por suas caudas. O mesmo pode ser dito dos vários humanismos. A suposição de Strato de que o mundo é inatamente inteligível a si mesmo, a negação de Flew de qualquer determinação divina, a insistência de Sócrates sobre o bem ser independente da opinião de Deus, a afirmação do humanismo sobre a autonomia do pensamento humano e os esforços do evangelicalismo moderno em modificar as doutrinas da Reforma para acomodar a teoria do livre-arbítrio, possuem todas um mesmo denominador comum: *o autonomismo apóstata*. Estes todos são exemplos do que significa localizar o referencial supremo no mundo antes do que em Deus. Mas o crente deveria considerar primeiro o material na Bíblia sobre a determinação abrangente da direção que Deus dá à sua própria criação.

Determinismo Bíblico

A doutrina da criação em si mesma exige um alto grau de determinismo. Consistentemente a Bíblia apoia isso com abundantes preceitos e exemplos. Já observamos que Deus reivindica controlar as decisões humanas, desde as decisões de um rei até o arremesso de um dado. Um exemplo disso no Novo Testamento é encontrado em João 19. O salmista havia dito dez séculos antes que o Messias teria as suas roupas repartidas pelo lançar da sorte, em conexão com a sua morte (Sl 22.18). Os soldados responsáveis pela execução de Jesus Cristo observaram que uma de suas vestes era sem costura, sendo tecida de alto a baixo, o que a tornava uma peça bastante cara e que havia sido deixada intacta. Assim, eles decidiram lançar sortes sobre ela, ao invés de rasgá-la para dividirem-na entre si “para se cumprir a Escritura: Repartiram entre si as minhas vestes e sobre a minha túnica lançaram sortes”.

Numerosas decisões do livre-arbítrio contribuíram para esse cumprimento, desde a confecção amorosa que alguém fez daquela túnica para que Jesus a usasse, até o fato de Jesus usá-la naquele dia para que os soldados lançassem sortes sobre ela. Inúmeras outras escolhas humanas foram necessárias para que esses detalhes estivessem juntos. A predição também contém muitos outros elementos distinguíveis. Como uma predição, ela exigiu um conhecimento detalhado anterior de um simples momento histórico que se daria num futuro distante. Ou Deus viu uma cópia roubada do filme, ou seu conhecimento detalhado foi real-mente um conhecimento de seus próprios planos, incluindo necessariamente todas as decisões do livre-arbítrio que compuseram o evento. Tivesse qualquer uma daquelas escolhas humanas sido diferente naquele dia, a predição teria sido invalidada e todos os anjos, olhando por sobre a beira das nuvens, teriam ficado desapontados (1Pe 1.12).

O arminianismo parece estar apegado à idéia de que as predições de Deus são simplesmente meras adivinhações que, de algum modo, sempre tornam-se certas na Bíblia. Mas isso é ou puro acaso ou predeterminação sem a palavra determinismo. Ninguém escapa de alguma espécie de determinismo, e postular o livre-arbítrio não ajuda em nada.

Para terminar essa consideração da negação humanista da determinação divina, voltaremos às duas narrativas da morte de Jesus em Atos 2.22-36 e 4.27-28. Na primeira passagem, Pedro diz: “sendo este entregue pelo determinado desígnio e presciência de Deus” (v.23). De fato, “não era possível que ele fosse retido pela morte” (v.24), porque Deus predisse que ele ressuscitaria dos mortos nos Salmos. Em outras palavras, porque foi predito, não era possível acontecer de outra forma a ele. Na segunda passagem, Pedro e João afirmam numa oração que os inimigos de Jesus “se ajuntaram nesta cidade contra o teu santo servo Jesus...para fazerem tudo o que a tua mão e o teu propósito predeterminaram.”

A Bíblia ensina que, longe de ser uma espécie de acaso, dependente das vontades livres dos pecadores, a crucificação, o assassinato judicial mais repugnante e injusto da História, foi expressamente planejado e levado a efeito de acordo com a explícita predestinação de Deus, mesmo em todos os seus microscópicos detalhes envolvidos (*não se esqueça da túnica sem costura*) e cumprido exatamente como ele quis. Devemos nos lembrar de que Isaías 53, como parte do grande argumento para o monoteísmo em Isaías 40-55, afirma que “ao Senhor agradou moê-lo, fazendo-o enfermar” (v. 10). Mas se o maior de todos os males foi predestinado, o que podemos dizer dos numerosos, mas sérios males menores?

Jó diz que Deus pode fazer qualquer coisa que ele quiser; Isaías diz que Deus realmente faz tudo que ele pretende fazer, e Paulo diz, em Efésios 1.11, que ele “faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade”. Podemos unicamente concluir que “a mente do Espírito” neste assunto é totalmente uniforme por toda a Bíblia (ver 1Co 2.6-16).

Quando Jesus quis enfatizar que o controle de Deus sobre os detalhes é total, ele escolheu ilustrações retiradas dos eventos pequenos e triviais de nossa experiência comum. Ele disse que Deus conta todos os cabelos de nossa cabeça (Mt 10.30) e que nenhum pardal cai do céu sem que o ser de Deus esteja envolvido (Lc 12.6-7). Tivesse o Senhor vivido no século XX, ele poderia ter dito: “A soberania exaustiva de Deus se estende, à posição e à velocidade de cada partícula subatômica desde o último elétron na unha do seu dedo, até a menor partícula do pó cósmico sobre a extremidade mais longínqua da mais distante galáxia; ‘Eu, o Senhor, faço todas estas coisas’ (Is 45.7). Mas você vale mais para mim do que qualquer número de partículas subatômicas.”

A Bíblia não poupa esforços para incluir no controle de Deus as funções decisórias da mente humana. Em 2 Tessalonicenses 2.11 Paulo diz que Deus manda para os ímpios “a operação do erro” a fim de prepará-los para o juízo. Em 1 Samuel 16, Deus envia um espírito mau para atormentar o ímpio Saul e para levá-lo à beira da loucura. Em 1 Reis 22, Deus convida um espírito maligno (*ou é apenas um ser angélico perfeitamente bom que concorda em obedecer a Deus?*) para enganar o rei Acabe por mentir-lhe por meio de seus profetas. O resultado desse engano é a ferida mortal de Acabe em Ramote Gileade. O escritor observa laconicamente que algum soldado desconhecido atirou com seu arco “por acaso”, e a flecha achou um buraco na armadura de Acabe. O soldado não estava nem mesmo mirando diretamente, mas Acabe sangrou até a morte naquela tarde, como predito. Seu último ato político havia sido a preocupação de perseguir Micaías, o profeta de Deus. Os ímpios, ao que parece, morrem do modo que eles vivem.

Falando de um modo mais categórico, Paulo nos diz que à medida que o cristão cresce em graça, Deus faz as duas coisas: induz o crente às decisões corretas e causa a feitura delas, uma vez que elas foram induzidas (Fp 2.13). Sem esse grau de controle e de interferência, nunca seríamos santificados.

Paulo também diz que a ausência de revelação pode produzir certos efeitos que Deus quer (1Co 2.6-8). Ele diz aqui que, se as pessoas que fizeram os

arranjos para a execução de Cristo tivessem tido qualquer noção das revelações feitas a Paulo, “eles nunca teriam crucificado o Senhor da glória”. Isto é, Deus teria evitado muitos males simplesmente por fazer revelações diretas, como o próprio Jesus disse em Mateus 11.21 a respeito das cidades de Tiro e Sidom.

Nossa conclusão de tão pequena seleção de evidências é que não há qualquer evento físico ou mental na criação que não seja controlado por Deus. Versos adicionais para serem considerados incluem Daniel 4.35; Salmos 147.5; Eclesiastes 3.11; João 6.64; Efésios 3.9 e Apocalipse 1.18.

A Solução Real

Vamos deixar claramente afirmado aqui que o problema do mal pode ser resolvido de uma maneira honesta e franca propondo-se que, se Deus decide predestinar ou decretar quaisquer males específicos, por qualquer propósito que possa ter, quem somos nós para discutir com Deus (Rm 9.19-24)? Contudo, não importa quão aborrecido isso possa parecer para a mente carnal, Deus é o ponto de referência para tudo o que é bom, não eu, um pecador. Se já houve uma aplicação prática da oração de Jesus “não seja feita a minha vontade mas a tua” (Lc 22.42), foi esta. O bem é bom porque Deus o determina assim, não porque ele se ajusta à minha irrelevante concepção inata de como as coisas deveriam ser. É totalmente fora de propósito que eu possa pessoalmente preferir que as coisas sejam de modo diferente. Os sofrimentos podem ser persuasivos, mas em si mesmos eles não são argumentos que podem ser válidos ou não. O sofrimento humano é um corpo de dados que deve ser interpretado de acordo com as pressuposições antes que ele possa ser entendido em qualquer sentido. Ele não significa nada por si mesmo, não obstante quão horrível nós o possamos achar.

Antony Flew em *God and Philosophy* reivindica que “definir bondade em termos da vontade de Deus” é “romper totalmente com todos os padrões ordinários tanto do significado como da moralidade”. É também “reduzir sua religião à adoração do poder infinito em si” (parágrafo 2.46, p. 50). Relutantemente ele admite que “dependendo, é claro, do grau em que você está preparado para fazer isso, pode não haver para você nenhum Problema do Mal” (parágrafo 2.47, p. 51).

Mas os “padrões ordinários” do bem e do mal são exatamente os que estão sendo questionados pelo cristão que quer que o incrédulo desista de si mesmo

como padrão final e clame a Deus por justiça. Isso não é um problema para o cristão. Ao contrário, é o ponto principal da chamada do evangelho ao arrependimento. Um arrependimento que não toca nas suposições controladoras de uma pessoa é demasiadamente superficial para valer a pena. Com relação à nossa “[adoração] do poder infinito em si”, esta é uma deturpação estranhamente reducionista de nossa posição, que no mesmo capítulo ele esteve ansioso para mostrar, que tem implicações e relações internas importantes muito além da soberania criadora *per se*.

Flew dificilmente consegue esconder a sua ira (*ou repugnância?*) para com aqueles de nós que sustentamos essa posição, mas ele está determinado a ser franco a respeito do que isso significa. Ele admite novamente que, se Deus é o seu próprio ponto de referência para o bem, isso oferece uma solução decisiva para o problema do mal (parágrafo 5.21, p. 109). Mas ele não pode parar por aí. Ele deve fazer essa admissão parecer demasiada e horivelmente dúbia para ser atraente. Ele insinua que ela não é “decente” (p. 50), e logo depois “desconfortável” e o “último refúgio” da apologética (p. 51). Ele chega a invocar a autoridade de Piaget chamando-a de “infantil”. Anteriormente ele a havia chamado de “górdia”, uma referência à história grega a respeito de Alexandre, que resolveu o problema de como desatar o nó misterioso cortando a corda arbitrariamente (p. 110).

Mas meus argumentos não cortaram nenhuma corda. Eu simplesmente discordo do dogma humanista da autonomia do pensamento humano, nos quais estão baseadas todas as objeções a Deus. Para os crentes não há, em primeiro lugar, nenhuma necessidade de aceitar o amarrar do nó. É somente o autonomismo que faz o nó parecer necessário.

O tratamento que Flew dá à solução bíblica para o problema do mal é muito revelador de sua atitude em relação ao cristianismo. Ele trata daqueles que querem começar com a suposição de Strato de um cosmos que é auto-interpretativo, como se eles fossem basicamente sensíveis e honestos, enquanto aqueles de nós, que querem começar com o Criador como o ponto de referência supremo, são considerados obscurantistas e arbitrários. Mas é assim que os dogmatismos funcionam: Eu sou objetivo, e vocês são apenas arbitrários. Que Flew realmente pensa desse modo está claro nas admissões estranhas tal como aquela a respeito da suposição de Strato, sendo “revogável, naturalmente, pelo argumento adverso” (p. 69).

Mas se a questão do ponto de referência supremo de uma pessoa é realmente uma suposição, como pode ela ser provada ou refutada por argumentos? Se ela é escolhida ou rejeitada como o resultado de um argumento, ela não mais é uma pressuposição, mas uma conclusão de pressuposições anteriores. Se Flew diz que as pressuposições não podem ser provadas, mas que elas podem ser refutadas pelos argumentos, isso impede-o mesmo de começar aqueles argumentos, porque mesmo uma refutação é, em si mesma, baseada em axiomas tratados como definitivos.

O único sentido em que uma pressuposição pode ser provada é em relação ao grau em que ela pode ser confirmada por quaisquer que sejam os fatos e a coerência pode ser seguida claramente a partir dela. Se uma suposição faz da realidade um contra-senso, ela não pode ser tida como uma explicação daquela realidade, porque se a realidade é sem sentido, nada pode ser contado como uma explicação para coisa alguma. Essa é a razão principal pela qual as respostas dos não-cristãos para o problema do um-e-múltiplo são inaceitáveis: elas somente parecem funcionar se aceitamos de bom grado sustentar as contradições em tensão e apelar para o mistério.

A Resposta de Jó ao Problema

Mesmo um teísta como Antony Flew pode perceber que o problema do mal não é um problema para alguém que simplesmente confia em Deus. Essa foi a resposta de Jó aos seus “confortadores”, que insistiam em que ele devia ter feito algo terrível para que fosse tratado daquela forma. Deus respondeu-lhe do redemoinho fazendo-lhe simplesmente esta pergunta: “Onde estavas tu, quando eu lançava os fundamentos da terra?” (38.4). Essa foi também a resposta de Paulo em Romanos 9.19-20.

Deus nunca teve dúvida de que Jó era de fato um homem extraordinariamente reto, embora pelos padrões de Deus todos são pecadores e que, por justiça estrita, todos fazem jus à morte. E Jó concordou com isso. Anteriormente ele já havia observado à sua incrédula esposa que se é bom para nós aceitarmos as coisas boas de Deus, devemos estar dispostos de aceitar a adversidade também. As boas dádivas que Deus lhe havia dado tanto podiam ser dadas por Deus como tomadas por ele (1.21). Jó sustentou a posição correta na questão da soberania: “Bem sei que tudo podes e nenhum dos teus planos pode ser frustrado” (42.2). Parece que Jó não foi arminiano.

Quem, então, é o Autor do Pecado?

A Confissão de Westminster afirma que “Desde toda eternidade, Deus, pelo muito sábio e santo conselho da sua própria vontade, ordenou livre e inalteravelmente tudo quanto acontece, porém de modo que nem Deus é o autor do pecado, nem violentada é a vontade da criatura, nem é tirada a liberdade ou contingência das causas secundárias, antes estabelecidas” (3.1). Esta afirmação cuidadosa diz que:

1. *Tudo o que acontece é ordenado pela vontade de Deus.*
2. *Deus não é o autor do pecado.*
3. *Nenhuma violência é feita à vontade da criatura.*
4. *A contingência das causas secundárias é estabelecida pela preordenação divina.*

Essas afirmações implicam uma visão específica da relação que Deus tem com o pecado e outros males. Eles estão todos inclusos na ordenação livre e imutável de Deus, ao mesmo tempo em que Deus não é o autor do pecado. Isso é assim, primeiro, porque Deus não viola a vontade humana, forçando as pessoas a pecar contra ela, e segundo, porque as causas secundárias que dão surgimento ao pecado são asseguradas em suas operações pelo mesmo “sábio e santo conselho” que assim ordena. Deus é a primeira causa de tudo o que acontece (*incluindo todos os males*), porque como Criador ele causa “tudo quanto acontece”. As “causas secundárias” são as últimas coisas na seqüência dos eventos (*como Satanás, Adão e eu*), de quem os pecados procedem diretamente. Essas causas secundárias são o autor(es) do pecado, porque elas são a causa direta do pecado. Segundo a Confissão de Westminster, Deus é santo e separado do meu pecado por não ser a causa direta (*o autor*) dele. Uma causa pode ser última (*da qual Deus é a causa original*) ou pode ser imediata, tal como o pecador. Portanto, o pecador, não Deus, é o autor do pecado pela mesma razão que um pai não é o autor do livro de seu filho.

A concepção que a Confissão tem desse assunto sumariza a visão do próprio João Calvino em seu tratado *Sobre a Eterna Predestinação de Deus* (1552). “Primeiro, deve ser observado que a vontade de Deus é a causa de todas as coisas que acontecem no mundo; e, todavia, Deus não é o autor do mal” (p. 169), porque “a causa imediata é uma coisa, a causa remota é outra” (p. 181). Todavia, “certas pessoas sem-vergonha e mesquinhas nos acusam com

calúnia de sustentar que Deus é o autor do pecado, se sua vontade é considerada a causa primeira de tudo o que acontece”. Calvino rejeita especificamente o desvio de “que os males vêm a existir, não por sua vontade, mas meramente por sua permissão” (p.176). Ao contrário, a vontade de Deus é a causa principal de todas as coisas...Mas as causas mais remotas ele esconde em si mesmo, de forma que dentre elas o que ele torna possível por elas é necessário...Deus não faz nada sem a melhor das razões. Mas visto que a regra mais certa de justiça é sua vontade, ela deve ser, se eu posso dizer, a razão principal de todos os nossos raciocínios.

O leitor é remetido à seção 10, intitulada “Providência” (p. 162-185), onde o grande Reformador resume a sua posição.

A Responsabilidade Novamente

Eu já observei que a palavra *responsável* é simplesmente sinônima de *responder por*, e que a Bíblia baseia a responsabilidade humana em três coisas:

Primeira, há o direito do Criador de fazer o que ele quer com sua criação (Mt 20.15; Rm 9.18-23). Portanto, a criatura está obrigada a prestar contas a Deus, se assim for chamada para fazer. Nesse sentido mais fundamental, Deus não pode ser responsável por tudo o que ele faz, porque não há ninguém a quem ele tenha de prestar contas. A alternativa oferecida pelo arminianismo é que eu chamo a Deus para que preste contas simplesmente porque eu apelo para minha própria consciência instintiva de que, nesse caso, deve haver um bem supremo que é maior do que o próprio Deus. Simplesmente essa não é uma solução cristã para o problema. É apenas um humanismo escondendo-se por detrás da linguagem de uma piedade tradicional.

Segunda, somos responsáveis no sentido em que um cozinheiro é responsável pela comida que ele faz; isto é, ele a fez. Portanto, os pecadores pecam, e tendo pecado, são responsáveis pelo que eles fizeram. Do mesmo modo Deus é responsável pelo mal em três sentidos:

1. *Ele criou um mundo no qual o mal era inevitável, dadas as condições iniciais na Queda.*
2. *Ele permite muitos males que facilmente ele poderia evitar ou aliviar.*
3. *Ele continua a sustentar a existência do mundo de tal modo que os*

males continuam. Para o cristão, este é o mundo de Deus. Ele não é possuído por Satanás, nem é feito de uma matéria misteriosamente má, emergindo de um caos anterior (compare com Flew, *God and Philosophy*, parágrafo 2.34-2.39, p.43-47).

Todavia, Deus não é responsável pelo mal no sentido em que ele não é responsável perante ninguém. Ao contrário, o pecador é responsável diante de Deus. Esta é claramente a perspectiva de Paulo em Romanos 9-11.

Terceiro, há graus de responsabilidade de acordo com os graus de conhecimento que temos. Aqueles que pecam tendo mais conhecimento serão punidos mais severamente. Enquanto Deus tem um conhecimento de todos os seres passados e futuros, não há ninguém contra quem ele possa pecar, porque sua vontade é o padrão do bem, diz Calvino, contra Sócrates.

Se temos esta base bem clara na Bíblia para o nosso conceito de responsabilidade, que necessidade mais temos de uma teoria extrabíblica que realmente solapa a conexão entre a pessoa e o ato, legando uma vasta esfera da realidade ao caos e à antiga escuridão, sem ter a sustentação para a responsabilidade?

Precisamos chegar a um acordo com todos os dados da Bíblia sobre o alto grau de controle divino tanto sobre os eventos físicos como mentais. Se minha idéia de Deus não pode estar à altura desses dados da revelação, tanto pior para a “minha idéia” de Deus. Quanto mais omitimos da Bíblia em nosso ensino para esta geração, mais a próxima geração se sentirá livre para se afastar ainda para mais longe do que nós o fizemos da plenitude e coerência da cosmovisão cristã.

Quando Paulo despediu-se dos presbíteros de Éfeso (At 20.17-35), ele assinalou dois pontos que são relevantes aqui. Ele os advertiu dos falsos mestres que estavam surgindo na própria igreja, e disse-lhes que eles deviam ensinar “todo o conselho de Deus”, não apenas as poucas coisas que as pessoas queriam ouvir. Na sua última carta, ele disse que tempo viria quando a sã doutrina se tornaria universalmente impopular e que, quando isso viesse sobre as igrejas, a resposta correta seria ensinar, de algum modo, todo o corpo da verdade revelada (2Tm 4.1-5).

A questão da responsabilidade é, portanto, a reflexão na esfera moral da relação entre a criatura e o Criador, da ontologia do próprio fato da criação. Ela está severamente prejudicada pela introdução do vírus auto-reprodutor do autonomismo apóstata num programa coerente sob outros aspectos.

Leitura Adicional

Todas as introduções padrão aos tópicos principais de filosofia possuem capítulos sobre o livre-arbítrio e responsabilidade. O livro de Gordon Clark, *Religion, Reason, and Revelation* (Nutley, N. J.: Presbyterian & Reformed, 1969) trata de Deus e do mal em seu último capítulo.

Aqueles que se admiram do que Augustus Toplady pensou a respeito da predeterminação das coisas por Deus, deveriam dar uma olhada no seu ensaio intitulado “*The Scheme of Christian and Philosophical Necessity Asserted*”, em *Works* (Londres: J. Cornish, 1861), uma resposta à posição de Wesley. Ele produziu também uma narrativa chamada *Historic Proof of the Doctrinal Calvinism of the Church of England*.

Para uma refutação minuciosa das respostas apologéticas tradicionalistas ao problema do mal, ver a obra de Antony Flew, *God and Philosophy* (Nova York: Harcourt, 1966).

João Calvino respondeu ao uso feito da questão do mal por Pyghius e Georgius para minar a idéia da soberania de Deus em seu tratado *Sobre a Eterna Predestinação de Deus* (reimpressão Londres: James Clark, 1961). Sua resposta é a mesma que Clark deu: o que Deus faz é certo porque a vontade de Deus é o padrão do que é certo, e os pecadores não possuem nenhuma base racional para montar uma objeção contra o seu Criador. A excelente edição de Clark foi traduzida e editada por J. K. S. Reid, que escreveu uma introdução muito útil (*mas um tanto Barthiana*).

11

A Localização da Referência Suprema & Os Atributos de Deus: Um Debate Atual

*O*s capítulos precedentes procuraram mostrar que as alianças históricas do cristianismo com a pressuposição humanista da autonomia humana envolveram um sincretismo progressivo com o pensamento não-cristão. É essencialmente o que Paulo chama de “conformidade com este século” (Rm 12.1-2). É uma mera obediência ao *Zeitgeist*, submissão ao espírito do presente tempo. Eu mostrei, diretamente da Escritura, que ela é incompatível com o particularismo da Bíblia e observei, a partir da História que, quando os arminianos Remonstrantes permitiram o livre trânsito dessa suposição, ela causou uma desintegração progressiva à teologia da salvação da Reforma e teve de ser refutada por Dort. Eu também observei o que os eruditos arminianos têm dito que aconteceu àquelas igrejas que caíram sob o encanto do arminianismo progressivamente liberalizante.

Historicamente, a atual aliança do evangelicalismo com o pensamento arminiano remonta principalmente à época de Wesley. Foi naquela época que a teologia evangélica desenvolveu o hábito de limitar o debate somente ao assunto da salvação, a despeito do esforço de Augustus Toplady em mostrar que, se ela existe realmente, uma soberania divina absoluta deve ser um princípio universal.

Depois, por volta dos anos 1960, o evangelicalismo moderno começou a livrar-se da estreiteza da era fundamentalista. Começou a aprender da tradição

holandesa que o cristianismo não é apenas uma outra “religião”, mas deve ser uma cosmovisão totalmente abrangente.

A parte holandesa da igreja da Reforma tem assinalado o caminho para uma visão mais abrangente, começando com o próprio Calvino e desabrochando em pessoas como Abraham Kuyper, Herman Bavinck e Cornelius Van Til, e presentemente numa centena de outros. Mais recentemente, na chamada profética de Francis Schaeffer, as igrejas evangélicas ocidentais têm sido introduzidas a uma visão mais animadora e abrangente de como defender o evangelho. Nós todos fomos encorajados pelo ministério de Schaeffer a desafiar agressivamente as pretensões intelectuais autonomistas de um mundo perdido. Muitos apologistas evangélicos modernos ao menos têm a convicção de que a cosmovisão apologética é o caminho para o futuro. Percebe-se agora de um modo bastante amplo que o evangelho deve ser apresentado ao mundo do raciocínio pecaminoso como um desafio total, como uma visão abrangente da realidade, não apenas como uma religião alternativa privatizada dentro de um cenário religiosamente multicultural.

A pressuposição grega da autonomia metafísica, sob o nome do livre-arbítrio, continua a agir semelhantemente ao vírus de um computador, desintegrando progressivamente todo o programa, a menos que ele seja confrontado e destruído. Se os cristãos não o confrontam, mas continuam a ligar o seu evangelho a ele em cada geração, eles continuarão a encontrar furos cada vez maiores em seus fundamentos teológicos e haverão de solapar os seus esforços apologéticos na defesa de uma teologia reduzida e comprometida. A amizade com o mundo ainda é inimidade contra Deus, não importa o que *pragmatismo exija.

A Questão Sem Resposta

No atual cenário evangélico, permanece, portanto, sem resposta a questão a respeito da base teológica para a apologética – é possível, para não dizer necessário, basear os métodos da apologética cristã sobre pressuposições puramente bíblicas? Ou devemos nos unir à fila atrás de Aristóteles, do pseudo-Dionysius, Tomás de Aquino, da Analogia de Butler e da síntese arminiana-humanista para desenvolver alguma forma nova do grande sincretismo dos pensamentos grego e cristão e basear a nossa apologética nisso?

Há diversas razões pelas quais essa questão não é enfrentada de modo adequado hoje. A primeira é o subjacente antiintelectualismo de muitos, juntamente

com a perda da confiança nas formulações doutrinárias. Os pragmáticos evangélicos modernos portam-se como se pudéssemos nos dar bem sem formulações doutrinárias claras. Segunda, muitos evangélicos não possuem nenhum conhecimento da história do sincretismo perene com o humanismo através dos anos e simplesmente confiam em que a teologia conseguirá guardar-se pura do mundo por limitar-se a um punhado de fundamentos-chave. Mas História mostra algo diferente. Não funcionou na igreja primitiva, quando esses fundamentos foram o Credo dos Apóstolos. Não funcionou na era puritana, quando John Owens argumentou com Richard Baxter a respeito das exigências mínimas para uma igreja estatal razoavelmente abrangente. Não funcionou nos anos 1920, quando os fundamentalistas redigiram uma pequena lista de cinco, sete ou dez fundamentos para formar o último muro de defesa contra o modernismo. O resultado foi que eles perderam o controle de quase todas as maiores denominações.

O Caso de Clark Pinnock

A razão mais importante para a nossa relutância em enfrentar a questão do sincretismo é o *status* declinante da teologia da Reforma entre muitos evangélicos hoje. Isso, por sua vez, significa que a relação da apologética com a teologia sistemática, e, portanto, com os métodos do calvinismo e do arminianismo, não está ainda estabelecida. Eu escolhi o caso de Clark Pinnock para ilustrar isso por causa de suas credenciais indubitáveis e da sua continuada influência como um evangélico. Sua própria reação de afastamento do pensamento da Reforma é relativamente fácil de ser reconstituída a partir de suas várias publicações, e ele fala claramente.

Pinnock terminou seu doutorado em Manchester, sob a orientação de F. F. Bruce, um grande erudito do Novo Testamento que enfatizava os fatos, mas tinha pouca confiança na teologia sistemática. Na Inglaterra, Pinnock fez uma palestra, posteriormente publicada com o título *In Defense of Biblical Infallibility* que lhe valeu a fama de ser um genuíno conservador. Naquela época ele parece ter sido um batista calvinista moderado.

Pinnock, semelhantemente a muitos de nós na época, foi encorajado em relação a apologética por Francis Schaeffer, na metade da década de 60. Após um tempo em L'Abri, ele ensinou nos Estados Unidos e logo produziu um pequeno sumário do que ele havia aprendido de Schaeffer num livro chamado *Set Forth*

Your Case. Isso pareceu comprometê-lo com uma apologética aproximadamente Schaefferiana. Na época em que eu o encontrei no Trinity Evangelical Divinity School, em 1970, contudo, alguma outra coisa havia acontecido. Pinnock havia começado a levantar a grande questão a respeito da base teológica e filosófica dos métodos apologéticos de Schaeffer, e ele não gostou do que havia encontrado. Como outros, ele havia descoberto, para o seu espanto, que tudo dependia de quão consistentemente alguém estivesse disposto a atacar a autonomia do pecador caído. A autonomia veio a ser nada além da teoria do livre-arbítrio! A fim de ser efetivamente um Schaefferiano, parecia necessário que se estudasse pessoas como Van Til e Herman Dooyeweerd, e se tornasse um calvinista sério. A apologética calvinista significava alguma forma de *pressuposicionalismo. Isso parece ter sido a última gota que fez transbordar o copo de Pinnock.

Naquele ano (1970), surgiu o livro *Jerusalem and Athens*, escrito por vários autores em homenagem a Van Til. Ele continha um ensaio bastante negativo, e banalizante, escrito por Pinnock criticando a dependência de Van Til das pressuposições, como se o próprio Pinnock não estivesse preso a elas (p. 420). Em sua resposta polida a esse ataque, Van Til combinou caracteristicamente paciência com precisão:

Eu concordo com você que a Escritura deveria falar por si mesma. De fato, eu quero que ela nos diga o que Deus é, o que o mundo é, e o que somos como humanos, não *após* mas *antes* de começarmos a falar de metafísica, epistemologia e ética. Pensar que eu concebo “a fé cristã” como sendo um “sistema metafísico abstrato apoiado pelo pressuposicionalismo” é confundir completamente a arremetida total do pensamento Reformado. Eu observo, ao contrário, que como cristãos, devemos olhar para o mundo como o próprio Cristo o fez, e se alguém não o olhar assim ele o vê de modo falso. Conseqüentemente, a tentativa de encontrar Deus no mundo sem olhar através dos olhos de Cristo é inútil, não porque o mundo não revele Deus (ele continuamente clama em voz alta sobre a existência de Deus aos homens), mas porque *os homens precisam de novos olhos!* (p. 426, itálicos meus).

Aqui temos a apologética pressuposicionalista em poucas palavras. Todo o argumento apologético depende das idéias da ontologia, epistemologia e ética. Mas a mente não-regenerada rejeita o que Deus diz a respeito dessas coisas como uma ameaça à sua autonomia. O único deus que ela está desejando admitir

não é o Deus da Bíblia. Portanto, todos os fatos da experiência revelam somente um ídolo, visto que a mente pecaminosa é controlada por pressuposições pecaminosas. Mesmo as pressuposições de Pinnock determinam e limitam os seus resultados. Quando Van Til diz que “os homens precisam de novos olhos”, ele está meramente repetindo o que Paulo diz em 1 Coríntios 2.14, onde diz que o “homem natural não pode entender as coisas do Espírito porque elas se discernem espiritualmente”. Essas pessoas são “sensuais, que não têm o Espírito”, como Judas 19 explica o termo natural, precisando de regeneração “no conhecimento” (Cl 3.10). Mas isso é ser um calvinista no tópico da depravação, e Pinnock abandonou o calvinismo abraçando o arminianismo.

A Nova Apologética

Após publicar uma evidência incidental nos anos 70 de que tinha desistido dos Cinco Pontos do Calvinismo, Pinnock também produziu o livro *Reason Enough: A Case For the Christian Faith* (1980), no qual ele repudiou muito do que havia aprendido de Schaeffer a respeito da metodologia apologética. Nesse livro, as reivindicações com respeito à autonomia moral e intelectual dos não-regenerados são defendidas, não desafiadas. Agora, ao invés de serem convertidos ao cristianismo vindos da escuridão do paganismo, nossos refinados desprezadores são, na verdade, convidados a se converter do arminianismo para o arminianismo e acrescentar as palavras “Jesus é Senhor” no meio do caminho, como o resultado da aceitação pragmática de uma probabilidade cumulativa.

Enquanto a apologética de Pinnock em *Reason Enough* não pode ser analisada em detalhes aqui, uma ou duas observações devem ser feitas para tornar claro o seu método. Ele começa por selecionar o que ele considera ser as cinco áreas mais importantes de evidência para o cristianismo. Elas são o teste pragmático, a evidência da experiência religiosa, a racionalidade do cosmos, a evidência histórica (*especialmente a respeito de Jesus*) e a evidência da vida da igreja. Destas, a segunda e a quarta são realmente o mesmo teste empírico, sendo meramente áreas factuais diferentes, enquanto que a primeira e a quinta são realmente o mesmo argumento de utilidade pragmática. “A racionalidade do cosmos” repete a confusão arminiana comum entre a teologia natural e a revelação geral. Disso Pinnock tenta salvar um argumento do desígnio e uma vaga impressão do que era originalmente o argumento cosmológico, baseado parcialmente em um argumento retirado da evidência para uma criação repentina.

O método é bastante simples: discuta a variedade dos argumentos tradicionais e tente obter uma impressão geral deles, sem realmente reivindicar que qualquer deles seja conclusivamente válido. Como com uma pintura pontilhista: se você se afastar o suficiente e ter uma imaginação normal, você verá como se fosse um quadro; se você chegar bem perto será apenas uma porção de pontos. Isso também pode ser chamado de “método do balde furado” da apologética. Se um balde furado não carregar água suficiente para o fogo, talvez dez baldes furados possam fazê-lo por criar uma espécie de efeito cumulativo.

Modestamente Pinnock reivindica ter feito exatamente o que Paulo fez em Listra, meramente lançando um degrau, um passo preparatório para encorajar o incrédulo a levar a sério a mensagem da encarnação. Ele menciona o problema do mal, mas recusa-se a dizer-nos qual seria a resposta, mas afirma que a resposta é “o próprio evangelho”. Sem dúvida, isso é correto, mas em que sentido? Em seu último capítulo, ele oferece uma resposta a esse dilema, mas veremos que, infelizmente, sua resposta é muito pior do que o problema original.

A Localização da Referência Suprema

Os sociólogos inventaram a expressão “a localização da referência suprema” muitos anos atrás, e a usaram para identificar o modo como certas culturas e comunidades se referiam aos padrões supremos ou fontes de significado religioso. Desse modo, eles tinham identificado a importância da questão filosófica da localização da origem suprema do significado para construir uma cultura estável. Analisar como as culturas evoluem a partir da decisão de localizar a referência suprema em algum lugar (*neste mundo ou no seguinte, no Estado, em uma revelação, em uma experiência mística, etc.*), tornou-se uma atividade sociológica importante, e algumas notáveis descobertas foram feitas. Por exemplo, os filósofos disseram, por séculos, que o ponto de referência supremo em uma cosmovisão ou filosofia tem efeitos importantes sobre como uma cultura resultante daquela cosmovisão pensa sobre Deus e sobre o progresso do mundo. Finalmente, ela influencia o modo como aquela cultura trata os seres humanos que estão sob seu poder.

Estudos sociológicos têm verificado de maneira abundante essa percepção. Em um estudo importante das culturas religiosas, Donald E. Brown, em sua obra *Hierarchy, History and Human Nature*, mostra que o grau de rigidez nas concepções hierárquicas do mundo parece explicar por que algumas

culturas não têm virtualmente gerado nenhuma história, mas somente mitologias. O estudo combina os métodos sociológicos com os da antropologia e o problema da historiografia para analisar os tipos de história gerados por uma grande variedade de culturas religiosas. Tornou-se claro que a ontologia cósmica de uma pessoa determina como será a História e se o pensamento histórico será possível.

O Cristão Definitivo

Eu já observei o desvio de Pinnock em direção ao arminianismo. Sua própria narrativa dela pode ser lida no primeiro capítulo do seu livro *The Grace of God, the Will of Man*. Vamos considerar o que o problema da localização da referência suprema significa para o cristão e, então, ver o que Pinnock fez com ela.

Quando passagens como Gênesis 1-2, Isaías 40-55, Romanos 1, o prólogo de João e a crítica de Paulo das heresias dos Colossenses referem-se à criação, elas todas estão tomando partido sobre a questão de onde deve ser localizada a referência última. A questão é esta: Qual será a posição definitiva de recuo para a ontologia (*afirmações a respeito do ser ou do que existe*), epistemologia (*o que conta como conhecimento confiável*), ética (*como obter os padrões para decisões morais*) e teleologia (*aonde tudo está indo, ou de onde o propósito vem*)?

Ninguém escapa desse tipo de pergunta, nem mesmo aqueles que se recusam a levá-la a sério como algo que determina tudo o mais; eles simplesmente seguem a orientação do mundo por omissão. A questão não é nada menos do que esta: como chegar na pressuposição ou ponto de referência supremo em termos do qual tudo o mais é inteligível. As quatro áreas listadas acima formam a estrutura básica de nossa cosmovisão, nossa teoria básica a respeito do que a realidade é. Por *referência suprema* quer-se dizer aquela coisa misteriosa por detrás de todas as coisas, em termos da qual tudo é ordenado e pleno de significado. Por sua *localização* quer-se dizer que uma decisão tem ser feita (*e é feita inevitavelmente*) no sentido de a referência suprema ser o Deus da Bíblia ou qualquer outra coisa. Quando eu digo que esta decisão é inevitavelmente tomada, eu quero dizer que se qualquer coisa pretendida como verdade é dita a respeito da realidade, essa proposição pressupõe um princípio de referência supremo a fim de ser inteligível.

Dizer que o cristão localiza a sua referência suprema no Deus da Bíblia é simplesmente concordar que o Deus citado em Gênesis 1.1 é a origem da

existência, do significado, da bondade e o diretor de sua própria criação. Segue-se, necessariamente que todas as outras concepções da referência suprema são formas de idolatria, porque somente pode haver uma referência suprema, que é Deus ou outra coisa em sua criação. Não há outras alternativas, como Isaías deixa bem claro. Isto significa que, se Jeová não é a sua referência suprema, você é um idólatra. Mas que espécie de referência suprema satisfará nossas necessidades filosóficas?

João 1.1-3 é decisivo aqui. Trata-se de uma exposição autoconsciente do primeiro verso de Gênesis que começa com exatamente a mesma forma verbal, que consta da Septuaginta (*en arche*), que foi a versão grega mais conhecida no mundo do primeiro século. O primeiro verso de João afirma que “no princípio” o Logos já existia dentro do ser divino. Isto é, assim como Deus é eterno, o Logos (*Verbo*) também o é. Para desembrulhar essa alegação, João afirma, então, que todas as coisas vieram à existência porque o Logos as fez, e nada veio à existência sem ele. O ponto-chave é que no começo, Deus existia sozinho com o Logos, e então ele criou, trazendo à existência todas as coisas “que vieram a existir”. Isso pode ser negado somente se concordarmos com o paganismo genérico que ensina a existência do ser-em-geral, ao lado da existência de Deus, e que existiu desde sempre com ele, como uma fonte secundária e talvez concorrente de existência. João quer deixar explícita a criação *ex-nihilo* (*a partir do nada*) que ele reconheceu no Antigo Testamento. Ele distingue o seu Logos do Logos grego, que era uma estrutura racional e impessoal do ser-em-geral, funcionando normalmente como o princípio grego da unificação.

O clímax do caso de João para distinguir a sua própria idéia do Logos da abstração grega é que “o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (v.14). O propósito religioso de João é forçar o leitor a confrontar o poder doador da vida do Logos encarnado em Jesus e exigir uma escolha entre este e qualquer outro conceito pagão alternativo de Deus. O restante do Evangelho de João pode ser considerado como se fosse um comentário sobre o prólogo (1:1-18), e particularmente sobre o verso 14. O ponto focal do prólogo de João é encorajar o leitor a considerar o Logos como tendo encarnado historicamente em Jesus e reconhecê-lo como a única alternativa para a escuridão do paganismo grego, tanto em sua forma, panteísta e como politeísta (v.5). É inconcebível que João quisesse que concluíssemos que o seu Logos é apenas uma das diversas possibilidades religiosas prováveis, que todas têm direitos iguais de serem consideradas como a verdade final.

Visto que a diferença entre Strato e a Bíblia é realmente a questão de se há somente uma espécie de ser (*o mundo da experiência empírica finita*) ou duas (*o Deus da Bíblia também existe, relacionado ao mundo finito como Criador*), a questão sobre onde está localizada a referência suprema é a mesma. Strato disse que os princípios para interpretar o mundo devem ser encontrados dentro do mundo. Isso quer dizer que o mundo contém seu próprio significado supremo. Em contraste, o cristão localiza os princípios para interpretar o mundo em Deus. Eles são somente acessíveis a nós porque Ele nos diz quais são eles, numa revelação verbal na História. Essa é a razão porque o elemento proposicional é tão essencial para a doutrina da inspiração.

Visto que todos os cristãos crêem em Deus contrariamente ao ateísmo de Strato, podemos nos adiantar para outras duas questões envolvidas.

Primeira, se tudo o que existe consiste de duas espécies de ser e duas somente (*o ser pessoal-infinito, o Deus auto-suficiente da Bíblia e sua criação finita e dependente*), seria óbvio que o cristão deva localizar a referência suprema em Deus, e não no mundo ou em qualquer aspecto dele. Isto é, por *Deus* eu devo querer dizer que a verdadeira natureza de Deus inclui o fato de ele ser o ponto de referência supremo para entender a realidade. Primeiramente, Deus me diz a que ele é semelhante, e então, ele me diz que ele fez o cosmos para a sua própria glória. Portanto, Deus é a origem determinante do ser, do conhecer, do escolher e dos propósitos em todas as esferas da experiência. A verdade para o crente deve simplesmente ser a interpretação que o próprio Deus faz da realidade. Somente em termos do plano prévio de Deus é que qualquer outra coisa se torna inteligível, incluindo também a relação entre qualquer pergunta e sua resposta.

Segunda, o cristão, tendo ouvido que Deus descreveu-se a si próprio, crê na Bíblia quando ela diz que Deus é onipotente, onisciente e que a Trindade é, em si mesma, antecedente à criação. Embora a Bíblia não use esses termos técnicos, ela contém afirmações que os exigem. Quando os cristãos reivindicam localizar a referência suprema em Deus, não meramente cremos que um deus de alguma espécie existe, mas que Deus existe revelando-se na Bíblia, sendo a Trindade ontológica infinita-pessoal, identificada na mente de Jesus e declarada no Evangelho de João (1.18). Tudo o mais existe dentro do fluxo temporal de sua criação, e sendo criado por Deus, deve ser inteligível em termos de Deus como sendo sua origem e significado.

Tiamat Vive Novamente

Clark Pinnock trata do problema do mal no seu último capítulo, intitulado “Real Difficulties” (*Reason Enough*, pp. 114-17). Primeiramente, ele se põe a usar o padrão de defesa do livre-arbítrio, dizendo: “Eu suponho que o peso do problema possa ser colocado sobre os ombros da humanidade, que tem usado indevidamente sua liberdade de criatura, e a razão pela qual Deus tem permitido isso está relacionada ao respeito que ele tem pela autonomia relativa do homem.” Isso é perfeitamente apropriado para um arminiano. Mas qual do vasto número de males que não pode ser considerado, em algum sentido, como nosso? Pinnock, então, diz que a Bíblia também “reconhece uma dimensão misteriosa...*um poder tenebroso do caos que existia desde o princípio*” (p. 115, *itálicos meus*).

Com a finalidade de fazer esse dualismo supremo parecer cristão, ele apela para “os primeiros poucos versos da Bíblia de acordo com as melhores traduções”. Ao reivindicar que Gênesis 1.1-2 ensina um “caos” original, Pinnock está do lado daqueles que reivindicam que Gênesis 1 é originalmente um documento politeísta, refletindo a mitologia babilônica de Tiamat, o princípio feminino do caos primevo, sendo atacado por Marduque, o princípio masculino da ordem. Desta batalha (*ainda, uma outra versão pagã do antigo problema do Um-e-do-Múltiplo*), veio o grau relativo de ordem que conhecemos como o cosmos. Embora não haja nenhuma base para se crer nisto, os liberais têm freqüentemente reivindicado que a palavra hebraica para “o abismo” (*tehôm*) é realmente a palavra babilônica para Tiamat. É algumas vezes sabiamente observado que as duas palavras possuem duas letras em comum. O “abismo” era, portanto, “sem forma e vazio” ou “deserto e vazio” no sentido de que era uma esfera de não-existência ou um caos igualmente supremo com Deus e, presumivelmente, co-eterno com ele. Esse é o “caos” a que o Dr. Pinnock está apelando em sua referência às “melhores traduções”.

O resultado inevitável desse tipo de exegese é que o Criador é agora uma deidade finita cercada pelo *ser*. Nem mesmo sabemos se esse deus é maior ou mais poderoso do que o próprio caos primevo. Se Gênesis 1.2 ensina um caos original primevo “segundo as melhores traduções”, o cristão não pode mais estar certo de que o Deus da Bíblia é sequer o maior gorila da selva. Nós observamos, contudo, que ele nem ao menos lembra o ignorante Demiurgo de Platão, lutando para colocar em ordem a essa “dimensão misteriosa” do caos. Ambos, Deus e a raça humana, estão finalmente no mesmo barco, flutuando momentaneamente no vasto e deserto mar da existência. O caos monstruoso ameaça das profundezas,

e a única centelha de luz vem daquilo que nós estamos autonomamente dispostos a juntar aos minguados esforços de Deus para influenciar os que estão no barco.

Para testar se a exegese de Gênesis 1.1, feita pela crítica superior dos liberais, é apoiado pelas Escrituras, olhe para as ocorrências da palavra hebraica *tehôm* em fontes como as concordâncias de Young e Strong. Nelas está claro que a palavra é quase sempre traduzida como “abismo” ou “profundez” e normalmente refere-se a oceanos. Em nenhum verso é a tradução “caos” exigida, muito menos “Tiamat”. R. Laird Harris chama a tradução “caos” de “tendenciosa” e diz que “*tehôm* não pode ser derivada de Tiamat” (R. Laird Harris, *Theological Wordbook of the Old Testament*, vol. 2 [Chicago: Moody, 1980], p. 966).

Um Deus Finito

Um dos distintivos do cristianismo histórico e um elemento-chave nesta concepção da realidade é a uniformidade da idéia de Deus do Novo Testamento com o Deus do Antigo Testamento. A própria doutrina da Trindade, em si mesma, foi formulada a partir dos dados bíblicos, a fim de preservar o fato central de que o Jesus da Nova Aliança é realmente o Jeová da Aliança Antiga, que se encarnou, no tempo e no espaço, e continuamente traz sua igreja do paganismo pelo poder soberano e contínuo do seu Santo Espírito. Em cuidadosa harmonia com a doutrina da criação, os atributos divinos foram descritos em termos como onisciência apontando para as evidências históricas de um messianismo preditivo e para assinalar um juízo final sobre o pecado. A palavra *onipotência* foi, então, pretendida para preservar a doutrina de uma providência ativa, pessoal e imanente no tempo presente. Um Deus finito não pode estar à altura de fazer predições futuras, nem a respeito dos males do presente, muito menos lidar com as dimensões ocultas do problema do mal nas suas formas mais sistemáticas, como elas aparecem no gnosticismo, hinduísmo ou nas modernas correntes das filosofias da Nova Era.

Temos visto quão abundantes são os testemunhos da Escritura a respeito dos atributos da onipotência, onipresença e onisciência. Eles são chamados de atributos incomunicáveis pelos teólogos Reformados porque eles são as qualidades que distinguem a criatura do Criador, e, portanto, não podem neste caso serem sustentados como possuídos em comum com a criação. Uma entidade criada não pode ser onipotente, onisciente ou onipresente, assim como não pode ser infinita ou eterna.

O leitor deveria parar aqui para reler o capítulo 2 sobre Deus na Confissão de Fé de Westminster. É uma boa idéia tocar *Os Concertos de Brandenburgo* de Bach (ou seu *Oratório do Natal*, ou o *Messias*, de Handel) como música de fundo enquanto você examina esse material. A maior teologia deveria ser sempre acompanhada pela maior das artes.

O Que é Idolatria?

A batalha contra a idolatria, que atravessa ambos os Testamentos, é também um tema estrutural e fundamental da revelação bíblica. Um ídolo pode ser definido ou identificado de várias formas. Um ídolo pode ser simplesmente um deus alternativo de uma outra religião, como Júpiter ou Diana dos efésios. Ele pode ser a adoração da criatura descrita por Paulo em Romanos 1 ou as horríveis e velhas divindades políticas dos assírios, egípcios, babilônicos ou cananeus. Os ídolos podem incluir as muitas distrações materiais que confrontamos no mundo desta cultura pecaminosa, do emprego de alguém a um campeonato de futebol, ou ainda um carro esporte Alfa Romeo.

Em Isaías 40-66 há um conceito mais geral e abrangente de ídolo, que está implícito nas extensas investidas do profeta contra a idolatria. De uma forma mais geral, um ídolo é qualquer coisa erigida pelo pecador e colocada ao lado do Deus da Bíblia para deixá-lo em apuros, para limitá-lo de algum modo dentro de sua própria criação, para pô-lo no seu lugar. Este lugar é sempre um lugar de conveniência designado por seus próprios adoradores comprometidos a partir do qual Deus pode ser chamado para agir de acordo com os caprichos políticos ou filosóficos deles, sem ameaçar as suposições básicas de autonomia que eles possuem. Ele funciona como um ponto de referência humanamente escolhido, uma origem competidora de significado e integração, de forma que a liberdade humana que oscila entre os “relativos absolutos” preferidos é preservada. Deste modo as reivindicações podem continuar a ser feitas sobre uma história que é esquecida, e uma tradição teológica para a qual se pode apelar, enquanto seu conteúdo está sendo progressivamente abandonado. Assim a terminologia cristã pode ser usada exatamente como antigamente, com as palavras agora possuindo novos significados, de acordo com o sincretismo mais recente. A busca por um sincretismo viável entre o cristianismo e o paganismo seria em si mesmo um esplêndido ídolo para um pensador arrojado. Historicamente, com frequência isso tem acontecido.

Fogo-Cruzado Teológico

Após breves introduções de cada autor, tratando principalmente das atitudes e condições para a discussão, um livro de 1990 escrito por Clark Pinnock e Delwin Brons, chamado *Theological Crossfire*, sabiamente começa com uma discussão do método teológico. Semelhantemente a Platt, Pinnock quer desenvolver uma posição intermediária, falando na esperança de ser alguma espécie de liberal ao mesmo tempo em que retém sua posição evangélica, evitando ao mesmo tempo tanto a heresia como a idolatria. Ele caracteriza os liberais como pessoas que “duvidam seriamente que os seres humanos sejam capazes de possuir a verdade divina de tal modo que os torne capazes de corretamente rotular as convicções de outras pessoas como falsas ou condenáveis. Elas pensam que é idolátrico equiparar o que cremos com a verdade absoluta desse modo” (p.13). Naturalmente, este *ceticismo torna automaticamente impossível identificar a heresia e reduz todas as reivindicações da verdade a um nível de certeza absoluta. A questão quanto à pressuposição do autonomismo dos liberais não ser em si mesma um exemplo de idolatria não é levantada por Pinnock.

A introdução de Delwin Brown é também altamente conciliadora. Ele admite, confiantemente, que “nós (liberais) temos sido cegos às plenas implicações de nossas pressuposições”, enquanto os conservadores têm sido culpados de “uma falha em nossas igrejas em amar a Deus com a mente” (p.17). Até aqui tudo bem, mas o que dizer, então, da metodologia?

Brown corretamente enraíza seu liberalismo no Iluminismo. Ele diz que a diferença real entre as posturas liberal e conservadora não tem nada a ver com a suposta batalha entre a fé e a razão, mas está baseada na preferência conservadora pelas autoridades enraizadas no passado, enquanto que os liberais optam pelas autoridades enraizadas na modernidade. Ele afirma claramente que, enquanto a alta-crítica e a teoria do evolucionismo tornaram a velha crença na Bíblia “simplesmente não-verdadeira”, os conservadores ainda pensam que “tudo o que o mundo contemporâneo poder dizer deve ser julgado por sua conformidade com a revelação bíblica”. A convicção liberal é antes a que “finalmente nós devemos viver pelas nossas melhores conclusões modernas...os melhores critérios disponíveis no presente” (p. 22-24).

Quando tenta definir o seu método contra a ortodoxia, Brown, o cristão liberal, está na mesma posição de Flew, o ateu seguidor de Strato. O investigador deve ser “guiado pelos critérios de conhecimento defensáveis e defendidos nas arenas

de nosso discurso contemporâneo”. Isto é, os princípios do mundo devem ser encontrados no próprio mundo — especialmente no mundo moderno. Ele fala de “honrar” e “apreciar” a Bíblia, mas imediatamente esvazia isso de qualquer sentido que possa restringi-lo, dizendo que ela não contém nada singular, nem coerente ou consistente em si mesma. Assim, naturalmente, para Brown, “a Bíblia não é o critério da verdade”. Ele está meramente disposto a admitir que ela tenha “importância” em “criar nossas identidades” (p. 28). Isso significa que ela permanece como um dos fatores que nos ajuda a formar a nossa idéia de nós mesmos.

Pinnock então responde dizendo que “o método...certamente vem primeiro...na ordem da teorização” (p. 37), porque ali ele trata da questão do controle das pressuposições, afetando tudo o que fazemos subsequentemente. Então, ele identifica a principal pressuposição dos teólogos ortodoxos do passado: “As Escrituras eram citadas continuamente...na suposição de que elas, sendo inspiradas por Deus, resumiam proposições divinamente reveladas e inspiradas.” Então, em sua “Orientação Positiva”, que se segue, ele começa a estruturar a discussão com o Quadrilátero Wesleyano da “Escritura, tradição, experiência e razão” (p. 40). Então, ele afirma que porque “a experiência teve um papel na revelação dada por Deus nos tempos passados”, aquela revelação, “não era a comunicação de proposições infalíveis ditadas aos escribas” (p. 43).

Naturalmente isso tem similitudes marcantes com o argumento liberal padrão contra a autoridade da Bíblia, que envolve diversas conjecturas, todas igualmente importantes e todas igualmente falsas. *Primeira*, é comumente assumido nesse tipo de argumento que, porque somos autônomos, a revelação não pode ser direta, visto que “a experiência exerceu um papel”. Este foi o principal argumento de Karl Barth contra a revelação verbal direta. *Segunda*, é assumido que porque somos autônomos, a revelação não pode ser proposicional. *Terceira*, é assumido que porque somos pecadores e, portanto, falíveis, a revelação deve também ser falível, visto que ela é mediada pela mente humana. *Quarta*, é assumido que se uma revelação consistisse de proposições verbalmente inspiradas, ela não seria nada além de um “comando”. A idéia do comando, naturalmente, é derrubada porque ela reduz a autonomia daquele que recebe a revelação.

A importância dessa visão da Escritura para o nosso presente propósito é que ela mostra com muita clareza o firme compromisso de Pinnock com a pressuposição da autonomia. Ele admite que ela determina de antemão qual é a natureza e o conteúdo da revelação divina. Mas há um preço a ser pago por esta conformi-

dade rigorosa com o programa liberal, e Brown não tem problema algum em pedir que esse preço seja imediatamente pago. Enquanto Pinnock continua se referindo aos conceitos evangélicos como “a fé que uma vez foi dada aos santos”, “a autoridade da Bíblia” e “o conteúdo da Bíblia” e a proclamação do Novo Testamento sendo “atada” dentro da “gramática da fé”, Brown simplesmente concentra sua atenção no real problema que Pinnock criou para si próprio. Ele pergunta: “Você fala da gramática básica da fé cristã. O que pertence a essa gramática, e...como o teólogo conservador determina o que na Bíblia pertence a ela?”(p. 49).

Nessas perguntas, Brown expôs o fato de que Pinnock entregou-se a si próprio nas mãos dos liberais. Brown sabe muito bem que se a revelação não é proposicional e, portanto, não contém nenhuma informação infalível, a única questão restante é sobre quão consistente o humanista Pinnock está disposto a ser. Quando Brown pergunta de um modo muito razoável, “Não é a razão indispensável na determinação do que está dentro da Bíblia que você pensa que representa a gramática básica de fé?” (p. 51), ele identificou, para a consideração de Pinnock, a verdadeira questão que os inerrantistas sempre têm exigido que os liberais evangélicos respondam. Isto é, se você não crê na Bíblia como inerrantemente infalível em tudo o que ela diz, você deve possuir uma autoridade extrabíblica, para lhe dizer o que é confiável e o que não é. Pinnock tem peregrinado profundamente na selva do liberalismo que ele mesmo assevera que “professar a autoridade da Bíblia...não... nos diz onde o locus da autoridade repousa” (p. 53). Mas a expressão “*locus* da autoridade” é simplesmente o termo localização da referência suprema da forma como foi aplicada ao aspecto epistemológico da revelação de Deus. Para um evangélico ortodoxo, o texto da Bíblia é o *locus* da autoridade, precisamente porque ele é uma revelação proposicional direta.

Havendo excluído esse proposicionalismo da resposta que ele quer dar a Brown, de agora em diante, Pinnock nunca pode soltar-se da mesma incerteza que Brown expressa. Em sua própria tentativa de expressar o que a Bíblia significa para ele como um liberal, ele pode somente sugerir que “a Bíblia não cria nossa identidade cristã,...que em nossa luta contínua com ela, ela continuamente cria quem nós somos e para o que somos” (p. 30).

Que os livros santos de uma determinada comunidade “criam a identidade” dos indivíduos naquela comunidade é uma verdade que pode ser dita do Corão na comunidade Islâmica. Pode também ser dito do que acontece a uma pessoa

que já é de opinião de que a vida é sem sentido quando lê as novelas de Albert Camus ou Jean-Paul Sartre, ou pode ser dito a uma pessoa com lampejos sadistas, enquanto ela está imersa na leitura do Marquês de Sade, ou a um racista se defrontando com o *Mein Kampf* de Hitler. Essas fontes literárias não são revelações no sentido cristão, mas todas elas são muito capazes de “criar” a identidade do leitor.

Uma arte poderosa, seja ela musical ou literária, modifica o espírito humano, quando participamos no seu poder de comunicar significado e de envolver uma cosmovisão. Essa é a razão pela qual os ditadores modernos (*mais notadamente Stalin e Hitler*) têm sempre restringido os seus artistas, e porque o catolicismo da Contra-Reforma criou um índice de livros proibidos. Adolf Hitler costumava deitar-se no chão em lágrimas enquanto ouvia as gravações das óperas de Wagner. Seu paganismo oculto estava no processo de ser “criado” pelo poder absoluto de uma grande música.

Naturalmente esse é um fenômeno puramente natural e totalmente distinto da idéia de Paulo de que o Espírito Santo capacita a Palavra para regenerar e santificar a alma, quando o cristão está imerso no estudo da Bíblia.

Pinnock Sobre Deus e o Homem

Na seção sobre a doutrina de Deus começando na página 61, Pinnock nos diz que ele quer “sustentar um teísmo bíblico”. Então, ele repete o que eu observei em seus escritos anteriores: Deus criou-nos com uma “autonomia relativa” (p. 65). Isso quer dizer que Deus “limita-se” de forma que ele tem um “relacionamento dinâmico” conosco, no qual ele experimenta uma “mudança”, de maneira que “o conhecimento de Deus se altera...pelas nossas decisões” (p. 66). A lógica desta posição exige que Deus seja finito em sua consciência do mundo, o que conduz diretamente à idéia da deidade finita.

Contudo, Pinnock decide guardar o bolo e comê-lo ao mesmo tempo: “Eu creio que Deus pode exercer o seu poder em qualquer tempo...Um deus finito não seria capaz de fazer isso, mas o Deus da Bíblia pode” (p. 75). Mas o Deus da Bíblia não somente pode, mas realmente “faz assim” a fim de cumprir seus próprios fins coerentes e eternos (Is 43.10-13; 46.8-11).

Esse movimento de vaivém entre as qualidades da finitude, ao mesmo tempo em que continua a usar a linguagem da ortodoxia, é uma das coisas que irritam os

cristãos que se defrontam com o ensino do mormonismo. Os mórmons querem descrever Deus como criador deste mundo somente, permitindo outros inumeráveis deuses criadores, todos em processo com seus próprios mundos em direção a uma divindade mais alta. Então, eles se voltam e tentam soar como ortodoxos, por reivindicar também que Deus é “infinito”. Devemos insistir que isso é uma autocontradição. Pinnock também não pode escapar da idéia de um deus finito, ainda que reivindique que Deus seja realmente todo-poderoso, mas que escolheu limitar-se a si mesmo voluntariamente. O mesmo não pode ser dito do Deus da ortodoxia. O Deus do Gênesis pode limitar-se a si mesmo voluntariamente por decidir criar aranhas de oito pernas ou elefantes de quatro pernas, mas isso é uma limitação na natureza da criação, não uma limitação de Deus. Pinnock está de fato dizendo que Deus é realmente ignorante de contingências futuras, quando elas dependem de nossas escolhas autônomas (pp. 66, 75).

Mas de modo diferente de nossa consciência, a consciência de Deus é identicamente coextensiva com seu ser. Isso significa que Deus é exaustivamente inteligível a si próprio (Mt 11.27; 1Co 2.10-11). Se Deus é ignorante, ele também é necessariamente e ontologicamente finito. Ele também não mais é onipotente mesmo em princípio, porque ele não pode agir na esfera daquilo que ele não possui nenhum conhecimento, não possuindo nenhum controle de um futuro indeterminado. Pinnock parece ter tomado o partido de Eva no Jardim. Uma vez que ela havia limitado Deus por sua pressuposição da autonomia, ela corretamente concluiu que um Deus finito não poderia predizer com segurança que ela certamente haveria de morrer. Ela o havia despojado do controle abrangente do futuro por abraçar a teoria do seu próprio livre-arbítrio.

Além disso, Pinnock se esqueceu da solução do problema do mal que ele publicou na sua obra *Reason Enough*, em 1980? Nesse livro sobre apologética, ele disse que havia uma esfera de mistério caótico em existência juntamente com Deus, desde o começo, que pode de algum modo (*não explicitado*) ajudar-nos com o problema do mal. Estranhamente, ele não faz apelo algum a isso quando responde a Brown (p. 75-76). Brown também não é convencido pelo tratamento que Pinnock dá ao problema: “Eu percebo como seu teísmo libertário escapa de alguns problemas do teísmo clássico, mas eu não posso entender como ele trata com a questão da teodicéia” (p.74).

Melancolicamente, Brown pergunta, “Qual é a alternativa?” em resposta à suposição metodológica de Pinnock de que “o melhor que é conhecido a respeito do restante do mundo”, por meio do “conhecimento moderno”, deve ser o teste

final para a verdade em matéria de religião. Mas nem ele nem Pinnock estão em posição de realmente permitir a um Deus que fala numa Bíblia infalível seja o padrão supremo para a verdade. Ambos têm negado que tal Bíblia exista: Brown por sua rejeição das “fontes antigas” e Pinnock por sua rejeição do elemento proposicional necessário na Escritura controlado por Deus. Ambos são seguidores de Strato na questão da localização da referência suprema: Brown pela escolha e Pinnock por omissão. Brown admite que há “questões pré-teológicas que podem ser discutidas produtivamente somente quando há uma base neutra, onde as suposições de qualquer pessoa são sujeitas ao mesmo escrutínio” (p. 82). Mas Pinnock não está em posição de fazer assim, porque ele já fez concessão a Brown a respeito do dogma humanista básico da autonomia da vontade humana. Nenhum dos dois questiona isso. A pressuposição fundamental deles não é, de fato, “sujeita ao escrutínio”.

Brown quer culpar a influência do pensamento grego na idéia ortodoxa de Deus. Ele se refere ao estaticismo abstrato do conceito grego de perfeição, e de modo muito razoável se dirige para a visão de Deus, segundo o processo de Whitehead, para articular a sua alternativa. Pinnock, contudo, não pode desafiar essa leitura estranha da teologia histórica, visto que ele admite que “nós ambos criticamos o teísmo clássico praticamente dos mesmos modos”, uma admissão pelo menos tão danosa quanto qualquer uma que Frederic Platt poderia ter feito. Brown quer parecer aberto nessas questões das referências supremas, mas não é possível imaginá-lo realmente se entretendo com a idéia de que o Deus independente, triuno e soberano da Bíblia pudesse proporcionar essa referência suprema nas quatro áreas do ser, conhecer, escolher e propósito. Sua suposição humanista fundamental, que é o dogma do autonomismo humano, impede-a como uma condição para o diálogo.

Sobre o tópico da natureza humana, Brown diz repetidamente que não devemos crer nem mesmo nos discernimentos verdadeiros encontrados na Escritura “porque estão na Bíblia”, mas somente porque o pensamento moderno acontece para validá-los em algum sentido. Então, ele adota a idéia grega de que nós somos, ao mesmo tempo, seres corporais e espirituais, na qual somos parcialmente determinados (*contra “a ilusão de que somos absolutamente livres”*) e parcialmente indeterminados (*contra “a ilusão de que somos absolutamente atados”*). O padrão humanista, agindo em equilíbrio entre o parmenidiano *um* e o heraclítico *muitos* não poderia ser melhor descrito (pp. 102-104). É um quadro ilustrativo perfeito de onde Van Til disse que se

espera que a mente finita possa parar com a idéia da suposição da autonomia humana. A capitulação de Pinnock diante do programa do liberalismo é ilustrada de modo alarmante quando ele diz a Brown: “Sem dúvida alguma, eu fico feliz que sua análise concorde com a Bíblia” (p. 115).

Pinnock começa bem tratando da natureza humana, mas rapidamente faz a mudança tradicional para o arminianismo. Ele começa sua discussão por desertar da Bíblia com a reivindicação de que a primeira coisa que ele quer dizer a respeito da “imagem de Deus” é que “primeiro...somos agentes pessoais como Deus é ... feitos livres” (pp. 119-120). Como vimos acima, nenhuma Escritura pode ser citada para provar isso. Isso é mitologia grega, não exegese bíblica. Ele, então, caminha para a conformidade com o paradigma paradoxal de Brown: “Dessa forma, somos ao mesmo tempo, predestinados e livres” (p. 121). Ele chega a igualar o pecado com a negação da teoria do livre-arbítrio (p. 125) e dá um golpe na visão Reformada da Queda, que crê ser ela parte do plano de Deus, dizendo que isso significaria que a humanidade é “manipulada” por Deus. Aqui ele usa a palavra “manipulada” pejorativamente, fazendo Deus parecer mau, quando ele se atreve a agir na alma humana para executar seus próprios propósitos.

Pinnock pensa libertar Deus da responsabilidade pelo mal novamente por dizer que “criar seres humanos com liberdade foi uma empreitada de risco da parte de Deus”. Isso realmente significa que Deus não poderia concentrar a sabedoria (*ou seria ela imaginação?*) para ver que ele havia realmente tornado o pecado inevitável, por criar vontades autônomas e, assim, em sua divina ignorância do futuro, agarrou-se à vã esperança de que as pessoas pudessem não mais pecar, embora ele não fizesse nada para evitá-lo? Parece que no conceito de Pinnock, o título “o Cordeiro morto desde a fundação do mundo” realmente significa somente que “nós tentaremos consertar se algo sair errado, mas ainda vai depender do seu livre-arbítrio”.

Brown imediatamente agarra Pinnock no ponto óbvio perguntando como ele pode evitar o problema ontológico de Deus tornar-se dependente de nós nos elementos-chave do seu plano (p. 128). Se somos “cooperadores com Deus na realização da História...isso não implica que a contribuição humana é crucial para a realização dos alvos de Deus?...Se é assim, poderia o esforço de Deus na História falhar sem a cooperação humana?” Brown o está empurrando gentilmente para ver se sua idéia é realmente uma versão desarticulada do teísmo do processo, mas o reflexo imediato de Pinnock é apenas reafirmar a noção de que o livre-

arbitrio é parte da imagem de Deus. Então, ele se contradiz por dizer que, porque somos responsáveis, nós não somos autônomos. Mas isso é simplesmente dar um significado particular para a palavra autônomo, que ela não tinha antes. Autonomia não significa recusar “a mão diretora da providência divina” (p. 129). Nem significa que ela seja ilimitada. Mas significa “que ela age de acordo com as próprias regras de alguém, sem interferência exterior”. Ela é apenas um sinônimo de livre-arbitrio.

Talvez Pinnock devesse responder aos argumentos relevantes de um verdadeiro antagonista sistemático como Antony Flew. Uma leitura cuidadosa do argumento claríssimo na obra *God and Philosophy* (parágrafos 2.34-39, p. 43-47) conduz a uma vigorosa conclusão: “Em resumo: se a criação está dentro, a autonomia está fora.” Se Pinnock tentasse dizer a Flew que o livre-arbitrio e a autonomia são duas coisas diferentes, Flew simplesmente haveria de rir. Mas tendo admitido claramente que “os propósitos de Deus para as pessoas individuais podem falhar, se elas repudiam esses propósitos para si mesmas” (p. 129), Pinnock estranhamente mais uma vez contradiz a totalidade da sua posição, em sua última sentença: “Nada pode acontecer que Deus não esteja preparado e...em sua sabedoria não possa controlar. *Sua antecipação das contingências futuras é perfeita*” (itálicos meus).

Dessa declaração assombrosa deve ser dito o seguinte: ou a “antecipação” de Deus é uma forma de conhecimento, ou ela não é. Se não é, Deus não pode saber o que ele antecipa. Mas se é, significa admitir a doutrina calvinista de que Deus possui um conhecimento exato (“*antecipação perfeita*”) das contingências futuras, quer as escolhas humanas estejam envolvidas ou não. Se a antecipação de Deus não é certa, dificilmente ele pode ser um conhecimento perfeito. Ele não pode ser ao mesmo tempo exato e incerto. Mas se ele é certo, a ocorrência futura dos eventos deve ser certa. Mesmo Deus não pode ter um conhecimento certo de eventos incertos, qualquer que seja a causa deles. Parece, então, que Pinnock não pode sustentar sua reivindicação de que “Deus não é surpreendido pelo que qualquer uma de suas criaturas decida fazer. Ele pode realizar ações que são apropriadas para cada circunstância”.

Logicamente, esse pensamento requer duas coisas, ambas bastante difíceis para um arminiano aceitar. *Primeira*, ela exige que Deus deva ter um conhecimento exaustivo de todas as possibilidades futuras (*certamente uma forma de onisciência*), ao menos no tempo da criação. Mas Pinnock negou isso explicitamente. Isso também parece envolver o ajuste que Deus faz continuamente

dos seus planos para qualquer coisa que eu possa fazer, de tal modo que ele não poderia ter um “Plano A”, mas somente uma infinidade de continuadas variações de “planos Bs”. E todos esses “planos Bs” são errados também, exceto o último, que ele ainda não inventou. Somente uma recusa arbitrária em direção ao rio de Heráclito pode livrar Pinnock de alguma forma da teologia do processo.

Na resposta final de Brown a Pinnock, sobre o tópico da natureza humana, ele aponta com precisão a verdadeira contradição que eu já observei anteriormente, na tentativa arminiana de escapar de uma dupla predestinação, que está implícita na escolha que Deus fez de Jacó, ao invés de Esaú, antes de eles haverem nascido (Rm 9). “Eu não estou certo sobre a razão pela qual Deus pode lidar de modo tão efetivo com o processo coletivo, mas não com o processo pessoal que nós somos como indivíduos” (p. 134). O ponto é que, se as antecipações de Deus dos eventos futuros são perfeitas, como pode ele ter consciência tão acurada dos universais (*o processo coletivo*), sem ter o mesmo grau de consciência dos particulares que compõem cada classe (*o processo pessoal*), em cada passo do desenvolvimento histórico? Afinal de contas, é o conteúdo da classe que define seus limites e a distingue de um grupo similar. Diferente é o caso com você e comigo. É logicamente impossível para Deus ter conhecimento de uma classe com exemplos nela sem, todavia, conhecer esses exemplos.

Não parece ser suficiente que Deus seja somente finitamente mais esperto do que somos. É realmente concebível que quando o Jeová de Isaías afirma, “assim como os céus são mais altos do que a terra, assim...os meus pensamentos são mais altos do que os vossos pensamentos” (Is 55.9), ele somente quis sugerir uma diferença grande, mas uma diferença finita? Ou, mais exatamente, quando ele diz, “O meu conselho permanecerá de pé, farei toda a minha vontade...Eu o disse, eu também o cumprei; tomei este propósito, também o executarei” (Is 46.10-11), ele somente quis dizer que ele seria esperto o suficiente para inventar um novo plano quando nosso livre-arbítrio frustra o plano antigo, como deve fazê-lo, estatisticamente?

Eu não vou repetir em detalhes o que tal noção traz para as profecias preditivas de longo alcance da Bíblia. Lembre-se da particularidade de Belém, predita cerca de seiscentos anos antes de ela acontecer. Naturalmente, o teísta libertário poderia sempre decidir fazer aquilo que os liberais já fizeram com Isaías 40-66, e simplesmente postular um dêutero-Isaías que realmente escreveu 45.1 e 46.11, após os eventos que eles reivindicam predizer. Ou talvez tenha sido apenas uma casualidade que Miquéias tenha predito que Jesus haveria de nascer em Belém.

Ou talvez ainda que ele não tivesse nascido em Belém, e que os escritores do Novo Testamento simplesmente registraram um mito da igreja primitiva, procurando conformar o Jesus que eles conheceram às idéias de um Messias do Antigo Testamento.

Frutos

Em um diálogo como o de Pinnock e Brown, não pode haver nenhuma dúvida de que o liberal está atraindo o evangélico para a sua posição (o autor usa aqui o termo “evangélico” como distinto de “Reformado” ou “Calvinista”, n. do e.), porque o evangélico já está, em princípio, na posição do liberal, ainda que de uma forma menos consistente de posição liberal. Eles compartilham a pressuposição básica da autonomia humana em relação a Deus, não importa que “Deus” seja. Desta suposição flui irresistivelmente a totalidade do programa liberalizante dos dois últimos séculos.

Como resultado, os liberais podem seguramente continuar a conceber a apologética cristã como apenas uma irritação do passado fundamentalista não-iluminado e pode considerar Clark Pinnock como um evangélico parcialmente iluminado, que ao menos concorda que a ortodoxia histórica não pode sobreviver sob os ácidos da modernidade. Brown apresenta este caso com clareza meticulosa, enquanto que as certezas anteriores de Pinnock desmontam em cada página do Theological Crossfire enquanto ele contempla, fascinado, o fluxo heraclitiano da teologia do processo.

Idolatria Novamente

Pelo termo “deus finito” eu quero dizer um deus que está limitado pelo estado de coisas sobre o qual ele não tem controle, e que, portanto, deve sempre se ajustar aos recentes desenvolvimentos dentro do curso da existência ao redor dele. Isaías se refere a esses deuses finitos e imaginários como ídolos. Se acontece de haver qualquer realidade espiritual por detrás da idéia, o apóstolo Paulo o identifica como um “demônio” (ver 1 Co 10.14-22). Paulo sabia como ser explicitamente negativo quando os interesses doutrinários eram suficientemente grandes e ele exigia que seus seguidores imitassem sua ênfase, e aprendessem a distinguir coisas que eram diferentes. Daí dois mil anos de apologética cristã.

A crença num deus finito é apenas uma outra variação de idolatria pagã,

enquanto que crença “cristã” num deus finito é apenas uma forma de sincretismo, o fruto da mundanidade intelectual, da humilhação diante do espírito da modernidade, do modo como ele reaparece em eras sucessivas. Nem o sincretismo nem a modernidade podem ser redimidos por um “diálogo”, no qual o Deus da Bíblia seja tacitamente excluído como uma condição de prosseguir com a discussão. Filosoficamente, tal discussão é somente um dueto imanentista enquanto o desafio das pressuposições da cosmovisão cristã contra as pressuposições do autonomismo apóstata não são enfrentadas.

No que respeita à modernidade, tanto a direita como a esquerda e o centro estão sendo abandonados pela maioria dos seus adeptos mais comprometidos. Um ex-liberal, o teólogo Thomas Oden, desistiu daquilo que ele caracterizou como a sua busca covarde da idéia mais recente, e até juntou-se à Evangelical Theological Society. Ele está agora ocupado em usar os seus dons divinamente doados para escrever exposições da teologia clássica de uma perspectiva histórica, num esforço de frear os liberais e levá-los a uma consideração séria sobre o que realmente foi a teologia clássica. E alguns desses liberais estão ouvindo.

Há atualmente até um debate acontecendo no cenário liberal a respeito de como a pós-modernidade, em si mesma, está se desintegrando e qual a razão disso. A esperança de que o movimento pós-moderno aponte o caminho para um futuro inteligível azedou-se nos anos 1980, quando os pós-modernistas seguiram os desconstrucionistas na desconstrução do desconstrucionismo. A modernidade mostrou ser um caleidoscópio que gira ao acaso, seus padrões vacilantes mostrando pouca consistência e oferecendo ainda menor segurança.

Não está claro o motivo pelo qual Pinnock acha esse buraco negro tão fascinante. A despeito de alguns que negam, está claro, contudo, por que a teoria teológica de Pinnock está cada vez mais parecida com o pensamento do processo. A recusa em questionar a teoria do livre-arbítrio é ser puxada à revelia para a escolha desastrosa de quaisquer que sejam as novas formas de estóicos racionalistas e epicuristas irracionaisistas que a modernidade possa gerar, ou para alguns compromissos entre eles. Enquanto isso, permanece verdadeiro que o autonomismo apóstata finalmente oferece somente três escolhas para as suas vítimas: panteísmo, politeísmo ou uma oscilação perpétua entre as duas, enquanto que uma “posição intermediária” está sendo buscada. Todas as três, naturalmente, podem tomar muitas formas e ainda serem vestidas da linguagem da ortodoxia evangélica (*ou hinduísmo ou mormonismo*).

A Abertura de Deus

Uma nova coleção de ensaios — *The Openness of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994) escrita por Clark Pinnock e outros — apareceu após este livro estar quase terminado, e atualmente estou preparando uma crítica mais abrangente do libertarismo teísta que ele representa. A principal contribuição de Pinnock é o terceiro artigo sobre a teologia sistemática, no qual, em diversas ocasiões, ele tenta distinguir o seu libertarismo teísta da teologia do processo (pp. 107, 188, 125, entre outras). Eu só vou destacar três pontos agora e remeto o leitor para a crítica que virá posteriormente, se Deus quiser.

Primeiro, a estrutura total do libertarismo teísta está baseada na reconstrução da teologia evangélica para conformá-la à pressuposição da autonomia da consciência humana. Essa pressuposição, que não pode ser provada, é o cerne dos efeitos especulativos da Queda e se ela for falsa, seu principal fundamento se evapora.

Segundo, a ampla tentativa de modificar o que a teologia Reformada chama de atributos incommunicáveis de Deus, representa um abandono radical da teologia ortodoxa, rigorosamente paralelo ao socinianismo. Tanto quanto eu sei, os teístas liberais não começaram a desconstruir a Trindade ou a Encarnação ainda, mas eles já estão tentando esvaziar o inferno (ver a obra de Pinnock, *A Wideness in God's Mercy* [Grand Rapids, Michigan.: Zondervan, 1992]). A encarnação e outras doutrinas concomitantes, como a impecabilidade de Cristo, não podem sobreviver à visão autonomista, como os socinianos demonstraram nos anos 1600.

Terceiro, ninguém escapa da dinâmica interna de suas próprias pressuposições, muito menos os autonomistas. Se eles querem ser ilógicos, podem com certeza evitar as conclusões mais bizarras que resultariam, mas é mais provável que eles sigam o caminho liberalizante do final dos anos 1800. Não há nada estático no evangelicalismo, bem como nunca houve; até mesmo o fundamento teve sua própria dinâmica interna como as mudanças dos anos 1970 revelaram.

A dinâmica interna da filosofia ocidental desde Sócrates, tem mostrado que os quatro campos clássicos da ontologia, epistemologia, ética e teleologia estão intimamente interconectados — as escolhas feitas num campo limitam as escolhas que podem ser feitas nos outros. Isso significa para o cristão que o Logos serve de base para racionalidade de toda a realidade, e que o Espírito da Verdade testifica para todas as pessoas a respeito da coerência suprema da mente de Deus. A contemplação dessa coerência é o elemento intelectual na visão beatífica.

Os hindus têm lembrado o que a secularização da filosofia ocidental tem esquecido: que a filosofia é primariamente uma serva da adoração, não apenas da teologia. E toda a adoração é feita ao Deus da Bíblia ou a um ídolo. O evangelicalismo deve recuperar novamente a mensagem central das últimas epístolas de Paulo a respeito da necessidade absoluta da sã doutrina: se não há nenhuma doutrina, também não há nenhuma verdade; nenhuma verdade, nenhuma fé; nenhuma fé, nenhuma vida. Toda praxis é necessariamente a prática ou da verdadeira ou da falsa doutrina. Não pode haver neutralidade no universo criado, porque se Deus existe em verdade, ele já tem interpretado de maneira completa desde a eternidade todos os seres, incluindo o seu próprio.

Conclusões: Um Vírus Identificado

Já examinamos a influência da teoria do livre-arbítrio no pensamento evangélico, nas diversas áreas. Eu já procurei mostrar, de um panorama histórico, depois diretamente da Escritura, e então por meio de uma crítica dos frutos do libertarismo na teologia e na apologética, que essa teoria é realmente uma combinação desastrosa das suposições cristãs e não-cristãs a respeito de Deus e da natureza humana, uma tensão sustentada por um sincretismo humanista instável. Isso somente encoraja os cristãos a repetirem o antigo dilema de jogar a unidade da lógica contra a descontinuidade do acaso, enquanto encobre as suas autocontradições com um apelo ao paradoxo e ao mistério.

A pressuposição da autonomia humana, quando protegida da crítica, se porta exatamente como um vírus de computador. Ele deforma progressivamente o conteúdo de qualquer parte da cosmovisão bíblica que ele infecta. Os cristãos têm freqüentemente se conformado ao curso deste mundo por comprometerem-se com o dogma de Strato de Lampsacus, de que o universo é capaz de fazer-se a si mesmo inteligível para si mesmo pelo poder do intelecto humano autônomo, totalmente à parte de qualquer revelação prévia de Deus. Uma vez que este passo é tomado, ao ponto em que a consistência é buscada e mantida, a cosmovisão do cristão tenderá a desestabilizar-se na direção de um humanismo mais consistente. Somente a reinterpretação progressiva da Bíblia para esvaziá-la progressivamente de seu conteúdo Reformado e a preservação de numerosos bolsões de inconsistência, pode livrá-la até da aparência de uma ortodoxia teológica. Em particular, a suposição da autonomia humana cria uma pressão contínua em direção à idéia de um deus finito.

Os evangélicos modernos não gostam de ser lembrados da dinâmica interna de seu próprio pensamento e podem ser tentados a pensar que eu estou prevenindo alguma espécie de teoria dominó ou uma ladeira escorregadia de alteração teológica. Mas isso não tem nada a ver com dominós; a dinâmica interna é uma questão das limitações necessárias da filosofia num mundo criado pelo Logos, que se tornou carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, sendo ele mesmo totalmente consistente.

Esse caso todo poderia ter sido feito por meio da análise do sincretismo da linguagem evangélica com teorias psicológicas da personalidade no atual movimento cristão de aconselhamento, e tal estudo é extremamente necessário. Contudo, eu tenho procurado demonstrar, do caso do debate dos calvinistas com os arminianos, quais são as questões que animam seus combatentes. A primeira é a filosofia, então a teologia e, finalmente, a teoria da apologética em si mesma. Todas demonstram que o método apologético deve ser enraizado numa teologia sistemática plenamente coerente. Ninguém pode escapar de tomar partido nesse debate, não importa quão insistentemente eles possam tentar ficar em cima do muro do comprometimento enquanto constroem, todavia, um outro sincretismo. O muro sobre o qual ficam é, em si mesmo, uma ilusão, e a História mostra que o sincretismo é uma característica pecaminosa constante da mente carnal. O arrependimento é a única resposta real. Segundo o evangelho, ele é sempre a resposta real tanto para o crente quanto para o incrédulo.

No que diz respeito à Bíblia, o desafio para o cristão, que pensa do livre-arbítrio como sendo uma marca do evangelicalismo, é começar demonstrando essa pressuposição fundamental de um texto por meio da exegese. Desde que Agostinho resumiu o pensamento da patrística, a fim de refutar os pelagianos, tem se tornado impossível provar isso. Martinho Lutero nos anos 1500, John Owen nos anos 1600 e John Gill nos anos 1700, todos se preocuparam em examinar os textos novamente para sua própria época. As recentes compilações de Pinnock, em defesa do arminianismo, requerem que os calvinistas façam tudo novamente para os evangélicos modernos. Parte da tragédia do que Mark Noll tem chamado de “o escândalo da mente evangélica” é a possibilidade de que já nos tenhamos esquecido mais do que sabíamos.

Eu escolhi Pinnock como uma ilustração de como o processo sincretista repete o abandono da ortodoxia na vida e nos escritos de um evangélico trabalhador e sincero. Ele me convidou para fazer isso em *Grace Unlimited* (p. 18) e em *A Wideness in God's Mercy* (pp. 15, 181). Seu progresso público e notório para

uma forma alterada de evangelicalismo liberal, tem causado muita perplexidade e apreensão entre aqueles de nós que o conhecemos anteriormente como um defensor confiável da fé. Com razão, nós tememos muito do que ele possa abrir mão a seguir.

No decurso da observação de que alguns feministas possam ter abandonado “a linguagem simbólica fundamental”, desistindo da imagem bíblica de Deus como “nosso Pai”, Pinnock adverte corretamente que “a questão em debate é a autoridade da Bíblia... Muitos feministas... lêem-na em modos patentemente tendenciosos e, em vez disso, outorgam infalibilidade à sua própria experiência. Essa atitude os coloca firmemente fora da principal corrente da comunidade cristã (*Theological Crossfire*, p. 77). Se é assim, por que não seria igualmente verdadeiro de alguém que procura modificar não somente o plano de salvação, mas também a concepção ortodoxa da própria natureza de Deus em termos de pressuposição humanista, baseado num dogma grego sem fundamento na exegese bíblica? Por que o desvio dos teístas libertários do testemunho uniforme da teologia ortodoxa para a onisciência e onipotência de Deus não coloca estes modernizadores recentes também “fora da principal corrente da comunidade cristã”?

Pinnock não pode ter esperança de recuperar a ofensiva intelectual dentro do mundo secular e da erudição religiosa liberal, a menos que ele esteja disposto a enfrentar o dano causado à visão bíblica pela noção do autonomismo humano. Se alguma vez já houve um exemplo do que a servidão a uma proposição estranha pode fazer a um testemunho evangélico, seria esse.

Todo Pensamento Cativo

O apóstolo Paulo usa uma expressão em 2Coríntios 10.5 que capta perfeitamente o problema metodológico. Ele estava falando na área da ética da igreja, mas ela se aplica igualmente bem às outras três áreas básicas da epistemologia, teleologia e ontologia. O crente não pode esperar agradar a Deus ou crescer em santidade sem “levar cativo todo pensamento à obediência de Cristo”. Somente assim podemos desafiar consistentemente as fortalezas intelectuais erigidas pela mente pecaminosa, no seu esforço de apropriar-se daquilo da verdade de Deus que é conveniente para o seu programa, ao mesmo tempo em que suprime quaisquer partes que possam ameaçar sua autonomia. Uma vez que ela é reconhecida (*na forma de uma proposição!*), uma pressuposição se torna um “pensamento” sobre o qual Jesus Cristo reivindica senhorio.

Nós já fomos advertidos pelo apóstolo Paulo de que o mundo, em sua sabedoria, não conhece Deus (1Co 1-2) e que a comunhão com os ídolos é “comunhão com demônios” (1Co 10.20-21). Quando Satanás disse aos nossos primeiros pais “certamente não morrereis”, ele estava proporcionando uma teoria competitiva, uma cosmovisão alternativa, para ser considerada por eles como estando em igualdade de condições com a cosmovisão revelada de Deus. O ponto de referência supremo havia sido mudado de Deus para o mundo. Houve uma realocização da referência suprema. Para o restante da história da filosofia, sob a influência da teoria demoníaca, o intelecto humano oscilaria entre a unidade e a diversidade da experiência, nunca sendo capaz de se levantar acima do dilema do “homem de ânimo dobre, inconstante em seus caminhos” citado por Tiago 1.8.

Esse “homem de ânimo dobre” pode ser comparado ao Filho Pródigo. Tendo deixado a terra de seu Pai, ele pode ser visto remando a própria frágil canoa que ele fez, tentando cruzar as densas trevas do grande mar do ser-em-geral. A distância ele pode ver a luz vacilante e intermitente do grande farol da revelação proposicional, que seu Pai construiu para os viajantes perdidos no oceano sem rastros de mistério. A fim de estar seguro de sua direção, o herege deve firmar os seus olhos nesse farol ao mesmo tempo em que afasta seus olhos cada vez mais de sua própria racionalidade e resistência. Logo ele inevitavelmente se porá no horizonte, e as trevas primevas circundantes serão completas.

Leitura Adicional

O leitor interessado deve explorar o relacionamento que Clark Pinnock desenvolveu com o pensamento liberal na obra *Tracking the Maze* (San Francisco: Harper, 1990), uma análise da teologia liberal moderna, e na obra *Theological Crossfire* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1990), um diálogo escrito com Delwin Brown, um teólogo da teologia do Processo da Iliff School of Theology, em Denver, Colorado.

Para uma análise das tentativas de fazer sentido da religião em geral, sem primeiro ouvir Deus, ver a obra de Gordon Clark, *Religion, Reason and Revelation* (Nutley, N. J.; Presbyterian & Reformed, 1969).

Para um estudo dos deuses finitos feito por um evangélico, ver o livro de

Robert Morey, *The Battle of the Gods* (Southbridge, Mass.: Crown, 1989). Morey examina as principais questões envolvidas nas recentes negações dos atributos de Deus da forma em que foram classicamente formulados. Muitos dos colaboradores dos trabalhos editados por Pinnock são citados. O estudo dos deuses finitos, naturalmente, é um campo muito mais abrangente que o libertarismo teísta que faz parte dele.

Sobre o hábito liberal de reivindicar que *tehom* realmente reflete um antigo conceito do caos, ver o artigo escrito por R. Laird Harris, no *Theological Wordbook of the Old Testament*, vol. 2, editado por R. Laird Harris (Chicago: Moody, 1980), p. 965-66. E. A. Speiser, em seu comentário de Gênesis, *Anchor Bible* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1964), simplesmente traduz *tehom* como “mares” (p. 3). Enquanto Claus Westermann observa que “*tehom* é uma lembrança distante de Tiamat” em *Creation* (Filadélfia: Fortress, 1974, p. 40), ele está, não obstante, ávido para contrastar a narrativa de Gênesis com os épicos Babilônicos, em muitos pontos. A lição é que uma pura similaridade etimológica, nos diz pouco ou nada a respeito de um uso específico mais recente de um termo por alguém que escreve de uma cosmovisão totalmente diferente.

Glossário de Nomes e Termos

Cada item no glossário vem precedido de um asterisco () na primeira vez que ele ocorre no texto.*

A Escravidão da Vontade. A resposta de Lutero (1525) ao Tratado de Erasmo, uma defesa da teoria do livre-arbítrio.

Agostinho (354-430). Grande mestre e bispo de Hipona, na África do Norte, que representou e transmitiu a mais importante teologia patristica que veio a influenciar a Idade Média e a Reforma. O maior calvinista antes de Calvino.

Aristóteles (384-322 a.C.). Filósofo grego, aluno de Platão, empírico e o primeiro formulador das regras da lógica. Ensinou que as coisas são feitas da matéria mais as formas. Tentou provar a existência de um Primeiro Motor, uma espécie de Deus. Negou a criação, reivindicou que a matéria é eterna e ensinou a autonomia da mente.

Arminianismo. Teologia protestante começada a partir de Jacobus Arminius, por volta de 1580, em oposição ao calvinismo da igreja estatal holandesa. Ele modifica a idéia de graça da Reforma por comprometê-la com a teoria do livre-arbítrio.

Cadeia do Ser. Teoria de que toda a existência é uma espécie de escada com degraus do ser, variando desde o Único bom, espiritual e inefável, que está no topo, até os diversos caos que ficam em baixo. Todas as coisas estão em algum lugar nessa escala de entidades, tendo a natureza humana no meio, sendo parcialmente boa e parcialmente má.

Calvinismo. A teologia da Reforma desenvolvida na tradição agostiniana por João Calvino (1509-1564). Enfatiza a graça soberana e a responsabilidade humana diante de Deus, ao mesmo tempo em que nega a teoria do livre-arbítrio.

Campbell, J. McLeod (1800-1872). Pastor presbiteriano que abandonou a idéia da expiação particular e substitutiva e foi deposto.

Camus, Albert (1913-1960). Filósofo existencialista e romancista francês que foi menos consistente mas mais otimista do que Sartre.

Cassiano, João (C. 400). Oponente da teologia de Agostinho cuja teologia foi a precursora do arminianismo, frequentemente chamada de “semipelagianismo”.

Ceticismo. Teoria de que pouco ou nenhum conhecimento é certo, levando costumeiramente a uma forma de pragmatismo.

Clark, Gordon H. (1902-1985). Filósofo evangélico calvinista que enfatizou a responsabilidade intelectual do cristão e desafiou os evangélicos a enfrentarem o papel da lógica e das pressuposições, no desenvolvimento de uma cosmovisão consistentemente cristã.

Clemente. Bispo de Roma (C. 50), autor do antigo *1 Clemente*, mas não do *2 Clemente*.

Confissão de Westminster. Padrão doutrinário calvinista desenvolvido pela facção presbiteriana da Igreja Anglicana em 1646. Tornou-se o padrão doutrinário dos presbiterianos escoceses.

Cosmovisão. Nossas idéias básicas a respeito da realidade, costumeiramente não questionadas; nossa visão fundamental da vida.

Depravação Total. Doutrina segundo a qual a natureza caída do homem, incluindo a vontade, é completamente escravizada ao pecado, sendo incapaz de escolher o bem.

Determinismo. A teoria de que todos os eventos num mundo finito devem ser causados por um estado de coisas anterior. Isto é, não há quaisquer eventos que não sejam causados. Opõe-se ao “indeterminismo”. Frequentemente confundido com fatalismo.

Dieta de Worms. Concílio realizado na cidade de Worms, na Alemanha, em 1521, no qual Lutero foi condenado.

Dooyeweerd, Herman (1894-1977). Professor de jurisprudência e direito internacional na Universidade Livre de Amsterdã. Produziu uma filosofia cristã influente com linhas calvinistas com seu cunhado D. Th. Vollenhoven.

Edwards, Jonathan (1703-1758). Pastor congregacionalista e pregador influente durante o Grande Reavivamento nos Estados Unidos. Foi o maior teólogo-filósofo das Américas dos anos 1700, e um forte apologista calvinista contra a teoria do livre-arbítrio.

Eleição. Escolha que Deus faz desde a eternidade de indivíduos que serão salvos. Certamente amedronta o ímpio e conforta o eleito. A eleição não é somente para o céu mas também para um grau de santidade. Os calvinistas sustentam que ela não é condicionada, por nada que fosse previsto que os pecadores fariam, visto que eles, por si mesmos, não podem crer.

Epistemologia. Teoria sobre como obtemos e explicamos o conhecimento.

Erasmus de Rotterdam. Erudito humanista da Renascença do norte, que publicou o Novo Testamento em grego em 1516. Tentou reformar a Igreja Católica partindo de dentro, pela educação antes que pela mudança doutrinária.

Ética. Teoria sobre como justificar a distinção entre a conduta certa e a errada e sobre como aplicar esses princípios aos casos de consciência.

Euthyphro. Um dos diálogos de Platão no qual Sócrates indaga se o bem surge com os deuses ou é uma propriedade do ser-em si mesmo, independente da vontade ou da aprovação do um ser maior.

Evangelicalismo. Termo geral para o protestantismo conservador e orientado pelo evangelho, desde cerca de 1750. Inclui as tradições arminiana, reavivalista, milenialista, biblicista, fundamentalista, carismática e calvinista conservadora. Normalmente contrastado com o formalismo, nominalismo, catolicismo, modernismo ou liberalismo religioso. Enfatiza a evangelização pessoal, a santidade e a confiabilidade da Bíblia.

Expição Limitada. Doutrina de que Deus enviou Cristo para salvar somente os eleitos. É também chamada de Redenção Particular.

Fatalismo. Conclusão pagã comum, mas ilógica, de que, porque todas as coisas são causadas (determinismo), as escolhas humanas não possuem qualquer sentido ou são irrelevantes para os resultados. Normalmente desencoraja a ação moral ou desculpa a ação imoral. É falsamente equiparado ao determinismo e à predestinação.

Finney, Charles G. (1792-1875). Reavivalista arminiano da última parte do Despertamento nos Estados Unidos e um dos primeiros líderes da tradição reavivalista do evangelismo. Muito preocupado com a educação e justiça social.

Flew, Antony G. N. (1923-). Filósofo ateu contemporâneo, da Inglaterra, seguidor da escola empírico-analítica.

Freud, Sigmund (1856-1939). Principal fundador da moderna teoria da psicodinâmica e psiquiátrica. Sendo ateu e materialista, ensinou que a autenticidade humana requer uma autonomia crescente, casada com o ajustamento às condições de vida.

Gill, John (1697-1771). Erudito batista calvinista, pastor e apologista nos dias de Wesley. Um precursor de Spurgeon, e o único homem na história da igreja a pregar e a publicar um comentário minucioso de toda a Bíblia, verso por verso.

Gottschalk (c.805-869). Um primitivo monge medieval que tentou defender uma forma de agostinianismo mais consistente contra as idéias predominantes do semipelagianismo. Pode ser considerado, grosso modo, como um mártir do calvinismo antes de Calvino.

Graça. A bondade gratuita de Deus para com os pecadores, que merecem somente condenação. Os calvinistas sustentam que ela não pode, em última análise, ser resistida pelo eleito, visto que Deus os torna desejosos de confiar nele e obedecê-lo.

Graça Comum. A idéia de que Deus é genuinamente misericordioso para com os pecadores não-eleitos, preservando-os geralmente de pecarem consistentemente, dando-lhes vida e boas dádivas que eles não merecem.

Hierarquia. Literalmente, “governo pelas classes dos sacerdotes”, os níveis de autoridade da Igreja Católica ou qualquer sistema graduado de autoridades.

Hipercalvinismo. Conclusão ilógica de alguns calvinistas de que, porque Deus é soberano e que certamente salvará o eleito, nós não somos responsáveis pelo nosso pecado, por pregar o evangelho, por convidar os pecadores a irem a Cristo ou para os esforços missionários. Alguns têm também negado a graça comum, rejeitando as missões e pregado um antinomianismo.

Hitler, Adolf (1889-1945). Austríaco de nascimento, ditador da Alemanha. A principal causa humana da Segunda Guerra Mundial e primeiro motor por detrás do massacre sistemático de cerca de seis milhões de judeus de 1938 a 1945. Gostava de pintar, de cachorros alsacianos, de conversar com seus amigos até bem tarde da noite. Muito difícil de ser explicado pelos não-calvinistas. Provou muito conclusivamente que o amor *não* é tudo que você precisa, e que tudo *poderia* acontecer novamente.

Hus, Jan (1373-1415). Pastor da Boêmia, seguidor de Wycliff, que tentou levar a Igreja Católica de volta à Bíblia. Foi provado e queimado vivo no Concílio de Constância.

Iluminismo. Movimento intelectual secularizante muito longe do consenso cristão anterior de que a educação deveria ser baseada na revelação cristã. É um termo cunhado para contrastar com a chamada Idade das Trevas, quando as universidades eram amplamente controladas pela igreja.

Imago Dei. Termo latino para “imagem de Deus”, a essência de nossa natureza humana.

Indeterminismo. Teoria de que ao menos alguns eventos não possuem causas anteriores. Normalmente coexiste com uma dependência do acaso para explicar as coisas.

Irracionalismo. Idéia de que a lógica e a razão têm pouco valor, visto que a realidade é supremamente contraditória, paradoxal ou absurda. Negação da possibilidade da verdade. Realmente uma forma de ceticismo.

Latitudinarismo. A mentalidade que insiste em que as opiniões teológicas não são importantes e não deveriam ser exigidas de um pastor ou mestre na igreja estatal. Extrema confiança na tolerância universal como uma solução para as divisões religiosas. Falta de confiança nos credos ou outras formulações doutrinárias.

Laud, William (1573-1645). Arcebispo arminiano de Canterbury indicado pelo Rei Charles I. Anglicano conservador e ritualista adversário dos puritanos; acusado de tentar romanizar o anglicanismo; executado por traição.

Lewis, C. S. (1898-1981). Evangélico arminiano anglo-católico, professor de literatura medieval em Cambridge, cuja apologética cristã e novelas atraíram muita admiração.

Livre-Arbítrio, teoria do. Idéia de que a vontade humana é livre para agir independentemente do controle divino ou causação externa. Os arminianos normalmente a definem como a capacidade de escolher o bem ou o mal igualmente. Disto surge a idéia de “liberdade de indiferença”.

Lloyd-Jones, D. Martyn (1899-1981). Médico galês que se tornou pastor da Westminster Chapel, em Londres. O maior pregador inglês desde Spurgeon, e o principal promotor do reavivamento do calvinismo no século XX.

Lorenz, Konrad (1903-1989). Zoologista austriaco e autoridade em comportamento animal.

Lutero, Martinho (1483-1546). Grande reformador agostiniano que tentou levar a Igreja Católica Alemã de volta para a Bíblia precipitando, assim, o rompimento do protestantismo com Roma.

Marcus Aurelius (121-180) Filósofo estóico que se tornou imperador de Roma em 161. Encorajou a perseguição aos cristãos; escreveu suas *Meditações* a respeito do modo sábio de vida em submissão ao destino, enquanto permitia que as pessoas fossem torturadas até à morte na arena.

Marx, Karl (1818-1883). Erudito judeu-alemão secularista, intérprete materialista e ateu da história social. Apropriou-se muito dos gregos e de G. W. F. Hegel. Nunca admitiu seu débito aos ideais cristãos de justiça.

Ontologia. Teoria da estrutura do Ser, ou de qualquer coisa que existe.

Owen, John (1616-1683). Pastor puritano congregacionalista e apologeta do calvinismo e da santidade cristã na Inglaterra de Cromwell. Suas obras foram reunidas e reimpressas em 24 volumes, a maioria dos quais ainda pode ser encontrada à venda.

Pascal, Blaise (1623-1662). Matemático francês e apologista do catolicismo jansenista. Percebeu que Cristo apela somente para aqueles com um senso de necessidade de Deus.

Pelágio. Por volta do ano 380 tornou-se popularizador das idéias de graça e salvação negando o pecado original e enfatizando o papel do livre-arbítrio. Foi refutado por Agostinho, e suas idéias foram declaradas heréticas no Segundo Concílio de Orange, em 529.

Perseverança dos Santos. Doutrina segundo a qual os crentes realmente nascidos de novo não podem mais ser perdidos. Sendo guardados pelo poder de Deus, eles sempre perseveram até o fim, a despeito de quedas temporárias.

Pinnock, Clark (1937-). Teólogo evangélico moderno ensinando presentemente no McMaster Divinity College, em Hamilton, Ontario, que trocou o calvinismo pelo arminianismo.

Platão (428-348 a.C.). Filósofo grego e o grande aluno e sistematizador de Sócrates. Ensinou as esferas baixas e altas do ser, negou que Deus era o Criador do mundo. Precursor dos gnósticos e formulador de todas as grandes questões do pensamento ocidental, incluindo o da grande cadeia do ser.

Platt, Frederic. Professor arminiano de Antigo Testamento no Wesleyan College em Manchester, Inglaterra, no começo do século XX. Escreveu o honesto artigo "Arminianismo" para o primeiro volume da *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, de James Hasting, em 1908.

Pragmatismo. Teoria em que a verdade é uma função do sucesso em conseguir a sobrevivência ou outro alvo. Define o bem como "o que funciona para mim". Mesmo as leis da lógica são vistas como sendo meramente convenções da sociedade.

Predestinação. Doutrina de que Deus tem preordenado todos os eventos que efetuarão seu próprio plano por eles.

Pressuposicionalismo. Teoria de que todo pensamento é controlado por pressuposições essencialmente improváveis. Assim, a apologética cristã não deve se comprometer com as filosofias pagãs, mas desafiar o pecador a arrepender-se dos axiomas autonomistas pecaminosos. A única "prova" final de qualquer coisa vem por mostrar que somente sobre uma base cristã é qualquer pergunta inteligível.

Problema do Um e do Múltiplo. A questão sobre como encontrar os princípios de unidade (como a lógica) e da diversidade (como o acaso) no mundo e como juntá-los depois de identificados. O problema filosófico mais persistente subjacente ao pensamento ocidental

Racionalismo. Teoria de que a mente humana pode entender o mundo autonomamente usando a razão para estabelecer a verdade, à parte da revelação.

Remonstrantes. Arminianos holandeses de 1610 a 1619, e dali em diante, que compilaram a Remonstrance, uma afirmação e defesa das cinco doutrinas contrárias ao calvinismo da igreja estatal. Condenados em Dort em 1619.

Rookmaaker, Hans (1922-1977). Professor de história da arte na Universidade Livre de Amsterdã. Influenciou fortemente Francis Schaeffer em ilustrar a modernidade por meio da influência da filosofia sobre a arte.

Russel, Lord Bertrand (1872-1980). Filósofo ateu e moralista que ensinou em Cambridge e escreveu muita filosofia lingüística antes de desistir de qualquer esperança de uma epistemologia racional. Ensinou que a matemática era apenas uma subcategoria da lógica formal. Queria proibir a bomba.

Sartre, Jean-Paul (1905-1980). Existencialista francês ateu. Reivindicou que o significado é criado por nossas escolhas autônomas. Definiu a humanidade como “o projeto para ser Deus”. Escreveu novelas depressivas e filosofia incoerente. Ele revelou-se em inconsistências, seduziu seus alunos e usou “o absurdo” como uma desculpa para uma conduta devassa.

Schaeffer, Francis A. (1912-1984). Missionário presbiteriano na Europa e entre os intelectuais do ocidente. O maior responsável pela animação do reavivamento do intelectualismo evangélico e da responsabilidade social no século XX.

Semipelagianismo. Uma teologia de acomodação surgida no século V. Contrariamente a Agostinho, ela ensinava que a graça de Deus não é necessária para o livre-arbítrio começar a agir de modo correto. Condenada como herética no segundo Concílio de Orange, em 1529, foi uma importante precursora do arminianismo, que repete muitos dos seus erros.

Shedd, William G. T. (1820-1894). O último teólogo sistemático calvinista a ensinar no Union Seminary, em Nova York. Um escritor bom e claro, expondo a principal corrente do calvinismo.

Similitudes de Hermas. Um escrito cristão primitivo semi-alegórico (C. 90-150?) algumas vezes tratado como Escritura no Egito até o século IV.

Sínodo de Dort. Concílio realizado em Dort (Holanda) em 1618-19 para responder às objeções dos Remonstrantes ao calvinismo. Produziu a afirmação dos “cinco pontos” do Calvinismo agora incluso nas formulações doutrinárias da maioria das denominações Reformadas.

Sócrates (469-399 a.C.). Filósofo grego e professor de Platão, a mente mais seminal da história grega. Ensinou o Ocidente como fazer perguntas difíceis ou embaraçosas.

Sola Scriptura. Expressão latina que significa “pela Escritura somente”, um lema da Reforma Protestante. Significa praticamente que a Bíblia é a fonte de revelação cristã suficiente e infalível.

Spurgeon, Charles H. (1834-1892). Pastor batista calvinista e o maior pregador da Inglaterra do século passado. Afastado da União Batista por desafiar a adotar uma base doutrinária evangélica. Lutou contra o liberalismo teológico, o arminianismo, a regeneração pelo batismo e o exagero reavivalista.

Teleologia. A teoria de que o mundo e nossas vidas individuais possuem um desígnio e um propósito; a “doutrina dos fins”.

Teologia Sistemática (Dogmática). O fruto necessário do esforço de longos séculos de crentes ensinados pelo Espírito para juntar e organizar o conteúdo da Bíblia em tópicos consistentemente interrelacionados.

Tertuliano (c. 150-220). Advogado romano de Cartago que se tornou cristão por volta de 180 e uniu-se à seita montanista. Famoso apologistas que lutou pela fé escrevendo contra o sincretismo da teologia com as idéias não-cristãs.

Tomás de Aquino (1224-1274). Influente teólogo católico, expositor e apologistas que tentou combinar Aristóteles com o cristianismo para criar uma apologética cristã.

Toplady, Augustus (1740-1778). Pastor anglicano, vigoroso pregador, amigo de John Gill e defensor do calvinismo da Igreja Anglicana contra o arminianismo do movimento wesleyano. Melhor lembrado pelo hino que compôs: “Rocha Eterna”.

Tratado Sobre a Liberdade da Vontade. Título da defesa de Erasmo do livre-arbítrio, em 1524, atacando as idéias de Lutero.

Van Til, Cornelius (1895-1987). Professor calvinista de apologética do Westminster Seminary e promotor do método pressuposicionalista de apologética; compartilha com Gordon Clark a reputação de ser o maior intelecto apologético do século XX. Fortemente crítico do sincretismo evangélico.

Wesley, Charles (1707-1788). Irmão de John Wesley e o mais famoso compositor de hinos da era metodista. Opôs-se fortemente ao calvinismo.

Wesley, John (1703-1791). Pregador do evangelho da Igreja Anglicana e líder do Grande Reavivamento na Inglaterra e Estados Unidos. Fundador da Igreja Metodista. Encorajou o arminianismo entre os não-conformistas.

Whitby, Daniel (1638-1726). Apologista do arminianismo da Igreja Anglicana, que foi refutado por John Gill.

Whitefield, George (1714-1770). Pregador do evangelho de linha calvinista que se tornou pregador itinerante, iniciando o reavivamento que conduziu ao surgimento do metodismo. Pode ter sido o maior pregador de todos os tempos.

Wycliffe, John (1329-1384). Conferencista reformista e agostiniano em Oxford. Um dos primeiros reformadores a tentar levar a Igreja Católica de volta à pureza doutrinária. Atacou a corrupção prática e doutrinária. Inspirou Jan Hus e os Lollardos.

Zwinglio, Ulrich (1484-1531). Reformador suíço de Zurique, que começou a reformar sua igreja por volta de 1509, mesmo antes de Lutero.

Bibliografia Seleta das Fontes

Barna, George. *What Americans Believe* (Ventura, Calif.: Regal, 1991).

Bavinck, H0erman. *The Doctrine of God* (Grand Rapids, Michigan.: Baker, 1877).

Bebbington, D. W. *Evangelicalism in Modern Britain* (Londres: Unwin Hyman, 1989).

Berkouwer, G. C. Man: *The Image of God* (Grand Rapids, Michigan.: Eerdmans, 1962).

————— *Sin* (Grand Rapids, Michigan.: Eerdmans, 1971).

Bickersteth, Edward H. *The Trinity* (Grand Rapids, Michigan.: Kregel, 1957).

Blamires, Harry. *The Christian Mind* (Nova York; Seabury, 1963).

Boettner, Loraine. *The Reformed Doctrine of Predestination* (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1966).

Brown, Donald E. *Hierarchy, History and Human Nature* (Tucson: University of Arizona Press, 1988).

Buswell, J. Oliver. *A Systematic Theology of the Christian Religion* (Grand Rapids, Michigan.: Zondervan, 1962).

Calvin, John. *Concerning the Eternal Predestination of God*. (Londres: James Clark, 1961).

Campbell, McLeod John. *The Nature of the Atonement* (Londres: Macmillan, 1878).

Carson, D. A. *Divine Sovereignty and Human Responsibility* (Atlanta: John Knox, 1981).

Charnock, Stephen. *The Existence and Attributes of God* (Grand Rapids, Michigan.: Baker, 1979).

Clark, Gordon H. *The Biblical Doctrine of Man* (Jefferson, MD: Trinity Foundation, 1984).

—————. *Biblical Predestination* (Nutley, N. J.: Presbyterian & Reformed, 1969).

—————. *Religion, Reason, and Revelation* (Nutley, N. J. : Presbyterian & Reformed, 1969).

- . *Thales to Dewey* (Boston: Houghton Mifflin, 1957).
- De Mello, Anthony. *Sadhana, a Way to God* (Nova York: Doubleday, 1984).
- Denney, James. *Studies in Theology* (Londres: Hodder, 1910).
- Dooyeweerd, Herman. *Roots of Western Culture* (Toronto: Wedge, 1979).
- . *The Secularization of Science* (Memphis: Christian Studies Center, 1954).
- Edwards, Jonathan. *The End for Which God Created the World*, vol. 1 de *Works* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1974).
- . *The Freedom of the Will* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1957).
- . *Original Sin* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1957).
- Engelsma, David. *Hyper-Calvinism and the Call of the Gospel* (Grand Rapids, Michigan.: Kregel, 1980).
- Erickson, Millard. *Christian Theology* (Grand Rapids, Michigan.: Baker, 1985).
- Flew, Antony. *God and Philosophy*. (Nova York: Harcourt Brace, 1966) — *God, Freedom and Immortality*. (Nova York: Prometheus, 1984).
- Flew, Antony, e Alistair MacIntyre. *New Essays in Philosophical Theology* (Londres: SCM Press, 1955).
- Frame, John M. *The Doctrine of the Knowledge of God* (Phillipsburg, N. J.: Presbyterian & Reformed, 1987).
- Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation* (Nova York: Alfred A. Knopf. vol. 1. *The Rise of Modern Paganism*, 1966, vol. 2, *The Science of Freedom*, 1969).
- Geehan, E. R. *Jerusalem and Athens* (Phillipsburg, N. J.: Presbyterian & Reformed, 1971).
- Geisler, Norman L., editor. *Inerrancy* (Grand Rapids, Michigan.: Zondervan, 1980).
- Gill, John. *The Cause of God and Truth* (Londres: W. H. Collingridge, 1855).
- Good, Kenneth H. *God's Gracious Purpose As Seen in John's Gospel* (Grand Rapids, Michigan.: Baker, 1979).
- Hastings, James A., editor. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 volumes (Edimburgo: T & T Clark, 1908-1926).
- Henry, Carl F. H. *God, Revelation and Authority*. 6 volumes (Waco, Tex.: Word, 1983).
- Hick, John. *Evil and the God of Love* (Londres: Macmillan, 1966).
- Hodge, Charles. *Systematic Theology* (Londres: James Clarke, 1960).
- Hooykaas, Reijer. *Religion and the Rise of Modern Science* (Grand Rapids, Michigan.: Eerdmans, 1972).
- Horton, Michael S. *Beyond Culture Wars* (Chicago: Moody Press, 1994).
- Hunter, James Davison. *American Evangelicalism* (New Brunswick, N J.: Rutgers, 1983).
- . *Evangelicalism: The Coming Generation* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

- Huxley, Aldous. *The Perennial Philosophy* (Nova York: Harper, 1945).
- Jaki, Stanley. *The Origin of Science, and the Science of Its Origin* (South Bend, Ind.: Regnery, 1979).
- . *Science and Creation: From Eternal Cycles to an Oscillating Universe* (Edimburgo: Scottish Academic Press, 1974).
- Jordan, Winthrop D. *White over Black* (Baltimore: Penguin, 1968).
- Laidlaw, John. *The Biblical Doctrine of Man* (Edimburgo: T & T Clark, 1895).
- Langston, Douglas C. *God's Willing Knowledge* (University Park, Pensilvânia: Pennsylvania State Press, 1986).
- Lewis, C. S. *The Abolition of Man* (Londres: Macmillan, 1947).
- Lewis, Gordon R. and Bruce A. Demarest. *Integrative Theology*, 3 volumes (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1994).
- Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1948).
- May, Gerhard. *Creation Ex Nihilo* (Edimburgo: T & T Clark, 1994).
- McCabe, L. D. *Divine Nescience of Future Contingencies a Necessity* (Nova York: Phillips and Hunt, 1882).
- McConkie, Bruce R. *Mormon Doctrine* (Salt Lake City: Bookcraft, 1966).
- McGrath, Alister E. *Evangelicalism and the Future of Christianity* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993).
- Morey, Robert A. *Battle of the Gods* (Southbridge, Mass.: Crown, 1989).
- Murray, Iain H. *The Forgotten Spurgeon* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1994).
- . *Revival and Revivalism* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1994).
- Nash, Ronald. *The Concept of God* (Grand Rapids, Michigan.: Zondervan, 1983).
- Nettles, Thomas J. *By His Grance and for His Glory* (Grand Rapids, Michigan.: Baker, 1986).
- Noll, Mark. *The Scandal of the Evangelical Mind* (Grand Rapids, Michigan.: Eerdmans, 1994).
- Orr, James. *The Progress of the Dogma* (Londres: Hodder, 1901).
- Owen, John. *The Death of Death in the Death of Christ*. Introduction by J. I. Packer (Londres: Banner of Truth Trust, 1959).
- . *A Display of Arminianism* (Londres: Banner of Truth Trust, 1967).
- . *The Saint's Perseverance Explained and Confirmed* (Londres: Banner of Truth Trust, 1966).
- . *Vindiciae Evangelicae: The Mistery of the Gospel Vindicated and Socinianism Examined* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1976).
- Pinnock, Clark H. *Biblical Revelation* (Chicago: Moody Press, 1971).
- . *A Defense of Biblical Infalibility* (Nutley, N. J. : Presbyterian & Reformed, 1977).

———. *Reason Enough* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1980).

———. *The Scripture Principle* (San Francisco: Harper and Row, 1984).

———. *Tracking the Maze* (San Francisco, Harper, 1990).

———. *A Wideness in God's Mercy* (Grand Rapids, Michigan.: Zondervan, 1992).

Pinnock, Clark H., (editor) *The Grace of God, the Will of Man* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1989).

———. *Grace Unlimited* (Minneapolis: Bethany House, 1975).

Pinnock, Clark H. and Delwin Brown, *Theological Crossfire* (Grand Rapids, Michigan.: Zondervan, 1990).

Pinnock, Clark H., and David Wells, editores. *Toward a Theology for the Future* (Carol Stream, Ill.: Creation House, 1971).

Piper, John. *The Justification of God* (Grand Rapids, Michigan.: Baker, 1983).

Platão. *Dialogues*. Tradução de Benjamin Jowett (Nova York: Random House, 1937).

Rupp, E. Gordon, and Philip S. Watson. *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation* (Filadélfia: Westminster Press, 1969).

Schaeffer, Francis A. *Escape from Reason* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1968).

———. *How Should We Then Live?* (Old Tappan, N. J. Revell, 1976).

Shedd, W. G. T. *Systematic Theology*. 3 vols. (Chicago: Moody Press, 1970).

Sire, James W. *The Universe Next Door* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1976).

Steele, David, and Curtis Thomas. *The Five Points of Calvinism: Defined, Defended, Documented* (Phillipsburg, N. J.: Presbyterian & Reformed, 1963).

Tillyard, E. M. W. *The Elizabethan World Picture* (Nova York: Random House, 1969).

Toplady, Augustus. *Works* (Londres: J. Cornish, 1861 - contém "Proof of the Doctrinal Calvinism of the Church of England" e "The Scheme of Christian and Philosophical Necessity Asserted").

Turretin, Francis. *Institutes of Elenctic Theology*. 3 vols. (Phillipsburg, J. J. : Presbyterian & Reformed, 1992).

Van Til, Cornelius. *Christian Theistic Ethics* (Ripon, Calif.: Den Dulk, 1971).

———. *A Christian Theory of Knowledge* (Grand Rapids, Michigan.: Baker, 1969).

———. *The Doctrine of Scripture* (Ripon, Calif.: Den Dulk, 1967).

———. *Paul at Athens*. (Impresso particularmente por Lewis J. Grotenhuis).

———. *A Survey of Christian Epistemology* (Ripon, Calif.: Den Dulk, 1967).

Walsh, Brian J. e J. Richard Middleton. *The Transforming Vision* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1984).

Warfield, B. B. *The Inspiration and Authority of the Bible* (Filadélfia Presbyterian & Reformed, 1948).

Wells, David, *No Place for Truth* (Grand Rapids, Michigan.: Eerdmans, 1993).

Westminster Divines, *Confession of Faith* (Londres, 1646. Reimpressão Glasgow: Free Presbyterian, 1976).

Zanchius, Jerome. *Absolute Predestination* (Grand Rapids, Michigan.: Sovereign Grace Publishers, 1971).

Índice Remissivo

- Abraão, 162
 Acabe, rei, 212
 acaso, eventos do, 206
 Adão, 25
 Agostinho, 246
 Agostinho vs Pelágio, 22, 246
 Agostinismo, 24
 amor indiscriminado, 208
 Anselmo, 57, 158
 Antinomia, (Paradoxo), 57, 121
 Apologética:
 evangélica, 37,
 tradicional, 225
 Apostasia, 148
 Arianismo, 33, 191
 Aristóteles, 30
 Arminiano:
 pressuposições, 49
 versos, 171
 Arminianismo, 20, 30, 32, 33,
 35, 98, 104
 Cinco Pontos, 31
 Owen, 168
 dois princípios de, 203
 Arminio (van Harmanzoon),
 Jacobus, 30
 arrependimento, dom do, 112
 Artigos, 39, 30, 35
 atributos, incomunicáveis, 231
 Augustus, Cesar, 64
 Aurelius, Marcus, 91
 autenticidade pessoal,
 ver existência
autexousia, 83
 autodeterminação (de acordo
 com Shedd), 56, 57, 108
 autonomia:
 apóstata, 87, 243
 definição, 49
 do pensamento
 humano, 214, 238
 metafísica, 29, 222, 240,
 247
 moral, 29
 relativa, 236
 Babel, torre de, 95
 Barth, Karl, 234
 Bavinck, Herman, 222
 Baxter, Richard, 223
 Belém, 102
 Belga, Confissão, 30
 Beza, Theodore, 30
 Boston, Thomas, 25
 Brandenburgo, os Concertos, 232
 Brown, Delwin, 233
 Brown, Donald, 226
 Bruce, F. F., 223
 Buss, Michael, 112
 Butler, Bishop (*Analogy*), 222
 cadeia do ser, 70, 94-96
 Calvino, João, 27
 Predestinação, 216
 Calvinismo, 20, 39, 98
 Cinco Pontos, 31, 108
 inconsistente, 56
 Campbell, John McLeod, 163, 190
 Camus, Albert, 235
 caos, original, 230
 capitalismo, 73
 carnal, teoria do cristão, 167
 Carson, D. A., 59
 Cassiano, João, 23
 causalção, 53
 Charnock, Stephen, 116
 Cinco Pontos do Calvinismo,
 vide Calvinismo
 circuncisão (do coração), 146
 Clark, Gordon H., 40, 42, 59, 219
Clement, First, 20
Clement, Second, 21
 compatibilismo, 48
 compulsão, Paulo e, 181
 condicionalismo,
 arminiano, 106, 205
 consciência (conforme Lutero
 em Worms), 107
 contingências futuras, 240
 contradição, 120
 Contra-Reforma, 28, 236
 conversão, 132, 133
 convites, 179
 Corão, 235
 “Corrente Dourada”, 151
 criação: de Adão, 81
 ex-nihilo, 196, 197
 Cristo, morte de, 210
 Cromwell, Oliver, 32
 Daniel, Profeta, 62
 Deísmo, 33, 107

- Demiurgo, de Platão, 230
 Demócrito de Abdera, 71
 depravação total, 108, 119, 122
 desconstrucionismo, 243
 destino vs liberdade, 26, 29
 determinismo, 48, 58
 bíblico, 61, 210
 deuses finitos, 199, 231, 242
 dialética (Hegel, Marx), 72
Diatribes (Erasmus), 28
Display of Arminianism
 (John Owen), 32
 Dooyeweerd, Herman, 40, 224
 Dort, Sínodo de, 31, 105, 108, 153
- Eddy, Mary Baker, 195
 Éden, Jardim do, 88
 Edwards, Jonathan, 107
 eleição:
 condicional, 110
 incondicional, 110, 130
 equilíbrio (de incompatíveis), 121
 Erasmo, 25, 27, 28
 Erígena, John Scotus, 23
 escolhas, realidade das, 177
Escravidão da Vontade, A, 28
 estoicismo, 71
 Eva (rejeita revelação), 89
 evangelicalismo (anos 1800), 38
 evangelismo, necessidade de, 128
 existência autêntica, 75
 expiação:
 compra, 165
 eficácia, 157
 limitada, 108, 110, 163, 175
 natureza, 164
 teorias, 158
 universal, 104
- fê:
 dom de, 147
 salvadora, 112
 seguindo a regeneração, 113
- Filho Pródigo, 248
 Filosofia Perene, 95
 finitude, 94
 Finney, Charles G., 36, 107
 Fletcher, John, 35
 Flew, Antony, 48, 199, 201, 203
 213, 240
 Freud, Sigmund, 71
- Gay, Peter, 27, 29
 Gill, John, 21, 41, 184, 193, 246
 Gottschalk, 23
 Governamental, teoria, 159
 graça:
 comum, 41, 111
 irresistível, 111
 preveniente, 36, 119
 Grande Despertamento
 (na América), 36
 Grotius, Hugo, 159
- Harris, R. Laird, 231
 Hatch, Edwin (Hibbert
 Lectures), 67
 Hegel, G. W. F., 72
 Heráclito, 93, 242
 hierarcalismo evangélico, 96
 hierarquia, católica, 96
 Hincmar, bispo, 24
 hipercalvinismo, 154
 Hitler, Adolf, 236
 Holy Club, 35, 107
 humanismo, 26, 69, 97
 Hus, João, 27
 Huxley, Aldous, 95
- idolatria:
 caracterização da, 232, 242
 e referência suprema, 228
 ignorância divina, 237
 iluminismo:
 pecaminoso, 90
 racionalista, 33
 imagem (de Deus), 80
 Jesus como, 82
 impecabilidade, 244
 imperativo moral
 (segundo Kant), 178
 Império Romano, 64
 incapacidade espiritual, 124
 inconsistência, 245
 indeterminismo, 48, 205
 influência moral, teoria, 159
 irracionalismo, 92
- Jacó e Esaú, 241
 James, William, 92
 Jansenistas, 110
 Jesuítas, 110
 Jó (resposta ao mal), 215
 Júpiter, 197
- Kushner, Rabbi, 199
 Kuyper, Abraham, 222
- L'Abri, 39, 40, 58, 223
 Latitudinarismo, 106
 Laud, William, 32
 Lewis, C. S., 65, 96, 98, 130
 liberalismo (caracterizado por
 Delwin Brown), 233
 liberdade bíblica, 77, 91
 livre-arbítrio:
 defesa do, 204, 230
 definição de, 19
 geral, 27, 48
 inconsistência do, 60, 209
 possíveis sentidos de, 20, 47
 razões para se crer no, 42
 refutação do, 47
 versos sobre o, 173, 180
 teísmo, 244
 vírus, 245
- Lloyd-Jones, Martin, 38
 lógica e acaso, 244
 Logos, criador, 228, 244
 Lorenz, Konrad, 74
 Luteranismo, 175
 Lutero, Martinho, 25, 246
- mal:
 explicações falsas, 195
 problema do, 193
 soluções para, 213
- Marduk, 197, 230
 Marx, Karl, 72
 metodismo wesleyano, 107
 Miethes, Terry, 169
 mistério (paradoxo), 57, 121
 monoteísmo, 197
 Montgomery, John W., 40
 Morey, Robert, 249
 mormonismo, 236
 Morte, 88
 Murray, Iain, 116
- Natureza Adâmica, 122
 necessidade, 55
 antecedente
 e consequente, 55
 neoplatonismo, 98
 Nero, 188
 Nettleton, Asahel, 107
 novo nascimento:
 necessidade de, 121
 objetividade do, 201
- Oden, Thomas, 243
 Onésimo, 181
 oniciência:
 divina, 231
 humana, 56
 limitada, 130
 onipotência:
 divina, 196, 231
 livre-arbítrio, 112
 oração e livre-arbítrio, 209
 Orr, James, 105
 Osborne, Grant, 169
 Ovelhas, 179
 Owen, John, 32, 34, 150, 162,
 164, 189, 246
- Packer, J. I., 39, 98, 190
 Pais Apostólicos, 20
 paradoxo, 57, 121, 239
 Parmênides, 92
 particularismo
 (redenção), 108, 166
 Pascal, Blaise, 81
 pecado:
 escravidão, 124
 futuro, 208
 Pelágio, pelagianismo, 22, 36, 57,
 76
 Perkins, William, 30

- perseverança: 35, 114, 148
 e os remonstrantes, 115
 persuasão moral, 208
 Phillips, J. B., 182
 Pinnock, Clark H., 40, 41, 109,
 191, 223, 225, 230, 234,
 246
 “Plano B”, de Deus, 241
 Platão, 70
 Platonismo de Cambridge, 33
 Platt, Frederic, 38, 106, 119, 157,
 203
 sobre “eqüidade”, 204
 Polanyi, Michael, 74
 pós-modernidade, 243
 pragmatismo, 94
 praxis, 245
 predestinação dupla, 24
 presbíteros de Éfeso, 218
 presciência:
 conceito arminiano
 de, 151, 152
 divina, 130
 pressuposições, 14
 profecia preditiva, 64
 propósito divino, 147
 Ptolomeu, 30
 Puritanismo, 32

 Quadrilátero wesleyano, 234

 racionalismo, 29, 92
 racionalidade e lógica, 206
 reavivalismo, 36
 referência suprema
 do cristão, 227
 localização da, 226
 Reforma, 27
 Reid, J. K. S., 219
 reino de Deus, 79
 remonstrantes, 30, 31, 34, 108,
 157
 Renascença, 26
 resgate, teoria do, 158
 responsabilidade, 52, 59, 60, 127,
 217
 biblica, 61
 revelação e autonomia, 207
 risco divino, 239
 Rookmaaker, Hans, 40
 Russel, Bertrand, 52

 sacramentos, 25
 Sade, Marquês de, 236
 salvação, dom da, 102
 Sartre, Jean-Paul, 74, 82, 236
 Satanás, estratégia de, 95
 Satisfação, teoria da, 158
 Saul, rei, 212
 Schaeffer, Francis A., 39, 40, 58,
 222
 serpente (no Éden), 88
 Shedd, W. G. T., 56

 significado (da vida), 82
Similitudes de Hermas, 21
 sincretismo, 16, 96, 116, 120
 Sire, James, 99
 Skinner, B. F., 73-
 Smith, Charles Ryder, 41
 soberania divina, 76
 socialismo vitoriano, 72
 Sócrates, 178, 200, 244
Sola Scriptura, 14
 Spurgeon, Charles H., 37, 101, 103,
 166
 Stevenson, Leslie, 69, 75
 Stott, John, 40
 Strato de Lampsacus, 70, 76, 97,
 214, 229, 233, 238
 substituição:
 particularismo, 164
 teoria, 159
 Suposições, Arminianas, 47

 Teologia, tradição holandesa
 em, 222
 Teologia do Processo, 244
 teorias, divina e
 demoníaca, 90, 95, 227
 Teses, 95 (de Lutero), 25
 Tiamat, 230
 Tillyard, E.M.W., 99
 tolerância, 101
 Toplady, Augustus, 35, 219
 traduções arminianas, 182
 Trento, Concílio de, 149
 Trindade ontológica, 229
 Truman, presidente, 131
 TULIP (mnemônico), 108
 Turretin, Francis, 84

 Um-e-Múltiplo,
 problema do, 70, 74
 unitários, 34
 Unitarismo, 33

 Van Til, Cornelius, 40, 59, 222,
 225, 238
 via media, 119
 vontade:
 escravidão da, 103
 livre de que forma? 51, 56
 manifesta o caráter, 104
 significado de, 174

 Watts, Isaac, 161
 Wesley, Charles, 128
 Wesley, John (wesleyanismo), 35
 Westminster, Confissão, 24, 55,
 216, 232
 Whitby, Daniel, 184
 Whitefield, George, 35, 107
 Worms, Dieta de, 27
 Wycliffe, John, 25
 Zwinglio, Ulrich, 25

A Soberania Banida

Redenção
para a cultura pós-moderna

“...um Deus limitado pela autonomia humana não é capaz de satisfazer as necessidades de um mundo perdido.”

Dr. Alan Myatt

Seminário Batista do Sul - RJ

“Wright procede a uma demolição meticulosa da interpretação arminiana dos textos usados para apoiar o livre arbítrio.”

Dr. Augustus Nicodemus Lopes

Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição - SP

“A melhor declaração contemporânea do pensamento Reformado sobre essas questões.”

Dr. Ronald Nash

Reformed Theological Seminary

R.K.McGregor Wright (Th.M., Trinity Evangelical Divinity School; Ph.D., Denver University/Illiff School of Theology), juntamente com sua esposa, Julia Ann Castle, dirige o centro de estudos Casa Priscila e Aquila em Lakewood, Colorado, USA.